

BX
1440
.2
B52
1987

HONDURAS

IGLESIA

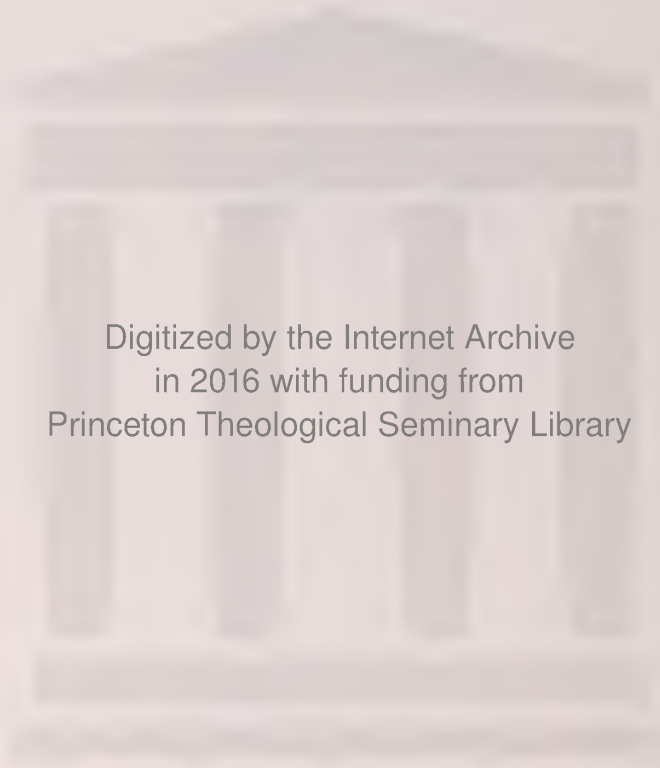
y cambio SOCIAL

GUSTAVO BLANCO

JAIME VALVERDE







Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

HONDURAS
IGLESIA
y cambio SOCIAL

Colección: **SOCIOLOGIA DE LA RELIGION**

D.E.I

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Jorge David Aruj
Guillermo Meléndez
Arnoldo Mora

HONDURAS IGLESIA y cambio SOCIAL

GUSTAVO BLANCO
JAIME VALVERDE



EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez

Primera Edición, Editorial DEI, 1987

261.1

B638h Blanco, Gustavo

Honduras: iglesia y cambio social/
Gustavo Blanco y Jaime Valverde.

—1. ed. —San José: DEI, 1987.

236 págs. 21 cm. —(Colección sociología de la religión)

ISBN 9977-904-49-9

1. Sociología cristiana —Honduras.
I. Valverde, Jaime. II. Título. III. Serie.

Copyright Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, (DEI) 1987
Copyright Consejo Superior Universitario Centroamericano, (CSUCA) 1987

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

ISBN 9977-904-49-9

Impreso en Costa Rica ● Printed in Costa Rica

“La investigación que origina esta publicación fue parcialmente financiada por el Ministerio para la Cooperación al Desarrollo, de Holanda, que comparte los derechos de esta edición junto con el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), ambos de Costa Rica. Porciones pequeñas de los textos pueden ser traducidas y/o reproducidas sin permiso previo, con la condición de que se cite la fuente. Para traducciones o reproducciones totales debe notificarse de antemano, para su autorización, a la Editorial DEI (Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica) y a la Sección para Investigación y Tecnología (P.O. Box 20061, 2500 EB The Hague, Holanda) del Ministerio para la Cooperación al Desarrollo. La responsabilidad por el contenido y las opiniones expresadas corresponde solamente a los autores; la publicación no constituye un aval del Ministerio Holandés para la Cooperación al Desarrollo”.

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfono 53-02-29

CONTENIDO

PRESENTACION	11	
INTRODUCCION	15	
PRIMERA PARTE: REFORMISMO Y DESARROLLISMO ECLESIASTICO EN HONDURAS		
CAPITULO I: ORIGEN, AUGE Y DECLIVE DEL REFORMISMO EN HONDURAS 1957-1975		23
ANTECEDENTES	23	
1. PERIODO DE 1957 a 1963	24	
a. Reformismo y reforma agraria	24	
b. Aumento de la organización del movimiento popular	26	
c. Reacción de la oligarquía terrateniente y del imperialismo	27	
2. PERIODO DE 1963 a 1972	28	
a. Paralización de la reforma agraria y continuación del proceso de modernización capitalista	28	
b. Aumento de la organización del movimiento popular y luchas más importantes.	29	
c. Política represiva y excluyente frente a los sectores populares.	30	
3. EL PARENTESIS DE LA GUERRA NACIONAL Y SUS SECUELAS	32	
4. PERIODO DE 1972 A 1975.	34	
a. Reformismo militar y reforma agraria	34	
b. Dinámica popular en el reformismo militar.	35	
c. Presión de las compañías extranjeras y golpe de estado	37	

**CAPITULO II:
DESARROLLISMO ECLESIASTICO Y EFECTO
MULTIPLICADOR DE LA CELEBRACION
DE LA PALABRA 1957-1975 39**

1. LA REALIDAD ECLESIAL DE HONDURAS ANTES DE LA DECADA DE LOS SESENTA: UN PARENTESIS NECESARIO	39
2. LA SALIDA INSTITUCIONAL: LA IGLESIA SE HACE LAICA Y OPTA POR UNA FISONOMIA CAMPESINA	43
3. LOS RASGOS DEL MODELO DE LA IGLESIA JERARQUICA O IGLESIA INSTITUCIONAL	50
4. EL VINCULO ENTRE EL APOSTOLADO LAICO Y EL COMPROMISO DESARROLLISTA.	53
5. LOS RASGOS DEL MODELO DE IGLESIA DESARROLLISTA O DEL DESARROLLISMO ECLESIASTICO	58
6. LOS ALCANCES DEL DESARROLLISMO ECLESIASTICO: EL EJEMPLO DE LA DIOCESIS DE CHOLUTECA.	62
a. Celebración de la Palabra y Dinámica Desarrollista.	62
b. Modelo organizativo y efecto social del desarrollismo eclesíastico en Choluteca.	71
c. La combinación entre profetismo y desarrollismo en Choluteca	78
7. EL EXTREMO CRITICO DEL DESARROLLISMO: LA ALTERNATIVA PROFETICA EN LA DIOCESIS DE OLANCHO	87
a. Estrategia y praxis pastoral de la Diócesis de Olancho.	88
b. El primer martirio de la Iglesia Católica hondureña: los hechos de la masacre del Centro de Santa Clara y de la Finca Los Horcones	95
c. Del Desarrollismo Eclesial Crítico a la Depuración Profética	104
8. EL IMPACTO DE LA MEDIACION POLITICA AL INTERIOR DE LAS CORRIENTES ECLESIALES.	112

**SEGUNDA PARTE:
COYUNTURA ACTUAL Y DINAMICA
ECLESIAL EN HONDURAS**

**CAPITULO I:
DESARROLLISMO DURO Y COYUNTURA ACTUAL. 121**

INTRODUCCION. 121

1. PERIODO DE 1975 A 1982. 121

a. Paralización de las reformas e inicio de la fase del 'Desarrollismo Duro'. 121

b. Presión del movimiento campesino y creación de la FUNACAMP. 122

c. Fortalecimiento de la 'línea dura' y modalidades de represión 122

2. LA COYUNTURA ACTUAL DEL PAIS. 124

INTRODUCCION. 124

a. Honduras continúa siendo un país muy pobre. 125

b. Una economía ávida de dólares 125

c. Honduras en el marco de la Política de la Administración Reagan 127

d. La ofensiva ideológica de la clase dominante 131

e. Los aparatos de la represión a la ofensiva y el movimiento popular a la defensiva 133

**CAPITULO II:
EL IMPACTO DEL SHOCK OLANCHEÑO
EN LA DINAMICA ECLESIAL: 1976-1984. 137**

1. CARACTER Y EFECTOS DEL SHOCK: ALIENACION DE LAS CORRIENTES ECLESIALES. 137

2. LA EXPRESION DEL REACOMODO RECIENTE DE LA IGLESIA: CONFLICTOS INTRA Y EXTRA ECLESIALES. 145

3. RASGOS DE LA TENDENCIA DEL ESPIRITUALISMO APOSTOLICO. 154

4. UNA EXPERIENCIA PASTORAL CON PREDOMINIO DE MOVIMIENTOS APOSTOLICOS: EL CASO DE EL CENTRO 165

a. Situación actual de los grupos existentes: objetivos, organización eclesial y actividades. 168

b. Cambios provocados con el ingreso del nuevo equipo sacerdotal	171
c. Proyección social de la parroquia	173
d. Límites de la pastoral social.	173
5. RASGOS DE LA TENDENCIA DEL DESARROLLISMO ECCLESIASTICO TRASNOCHADO.	175
6. LA OFENSIVA DEL DESARROLLISMO LAICO: EL CASO DE LA LLANURA	179
INTRODUCCION.	179
a. El proceso de la experiencia pastoral	179
b. Organización y actividades de la comunidad cristiana de La Llanura	181
c. El resultado de la experiencia evangelizadora de la comunidad cristiana	184
d. El énfasis laico del trabajo social de la Parroquia La Llanura	186
e. Límites de la experiencia de la Parroquia La Llanura	190
7. EL NUEVO TRAYECTO DE LA OPCION PROFETICA: ENTRE LO GENUINO Y LO POSIBLE	193
8. LAS NUEVAS VIAS DEL PROFETISMO: LOS CASOS DE LA MESETA Y LA MONTAÑA	201
a. Los antecedentes del camino recorrido por las comunidades cristianas	201
b. Actividades de la comunidad cristiana en La Montaña	205
c. Actividades de la comunidad cristiana en La Meseta	206
d. La proyección social en La Montaña	208
e. Rasgos del discurso religioso en La Montaña	209
f. La proyección social en La Meseta	210
g. Rasgos del discurso religioso en La Meseta	214
h. Reflexiones generales sobre las experiencias de la Iglesia Profética	215

**TERCERA PARTE:
CONCLUSIONES**

CONCLUSIONES	221
------------------------	-----

PRESENTACION

Los libros que constituyen la colección *Iglesia y Pueblo* son el resultado de la investigación que con el título "Nuevas formas de conciencia social en sectores populares cristianos" se desarrolló en el Programa Centroamericano de Ciencias Sociales del CSUCA entre 1982 y 1985, bajo la coordinación general del Dr. Andrés Opazo Bernales. Su publicación es posible, gracias al esfuerzo conjunto del CSUCA y la Editorial DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). Para todos los que de una u otra forma estuvimos vinculados a esta empresa, y en particular para los que laboramos en el CSUCA, constituye una enorme satisfacción el poner en manos del público en general estas obras que, sin abandonar la originalidad de cada uno de sus inmediatos creadores, se produjeron en un ambiente de solidaridad y trabajo compartido gracias al cual se lograron mayores niveles de calidad, a la vez que se le imprimió a la investigación el carácter de una empresa colectiva.¹

Cuando el mencionado proyecto dio inicio, para algunas personas resultaba sorprendente que una entidad como el CSUCA, representativa del ambiente académico y de una cierta tradición intelectual, se abocara a un campo al parecer reservado a los individuos e instituciones declaradamente religiosos. Sin embargo, para quienes seguían de cerca el desarrollo de las Ciencias Sociales en la región, y en particular el conjunto de iniciativas originadas en el ámbito del CSUCA, se trataba de una consecuencia necesaria de dicho desarrollo. A lo largo de por lo menos los últimos diez años la Secretaría General del CSUCA ha venido impulsando diversas líneas de apoyo a la investigación en los países centroamericanos, procurando estimular aquellas temáticas que, abocándose a problemas de urgente actualidad, a la vez requirieran nuevas formas de conceptualización de los mismos, así como la aplicación de metodologías que permitiesen una mejor aproximación a los fenómenos bajo estudio. Ello se ha entendido no con pretensiones de reclamar una

1. La colección contiene trabajos sobre cada uno de los países centroamericanos, incluyendo a Panamá, los cuales serán publicados por esta misma editorial.

originalidad siempre discutible, sino como una exigencia de la misma realidad con la que como universitarios asumimos un compromiso de transformación ineludible.

La investigación a que nos estamos refiriendo vino a coincidir con un creciente interés por el estudio de los Movimientos Populares en la región, visible sobre todo en el campo de la Sociología.² Dentro de esta perspectiva, no podía ser menos que evidente la urgencia de incorporar a la siempre constante preocupación por las condicionantes y modalidades de la transformación social en nuestras sociedades, la interrogante sobre el papel que en la misma desempeñan las formas de conciencia que, de acuerdo con las particularidades culturales históricamente determinadas, se han venido desarrollando en las distintas comunidades nacionales. Esta problemática, de suyo muy amplia, se manifestó particularmente relevante ante procesos de organización y movilización sociales observables a lo largo de años recientes en la región centroamericana, en los que la presencia de formas de conciencia religiosa, tradicionalmente vinculadas con actitudes estáticas y conformistas frente al cambio social, vinieron asumiendo sin embargo papeles dinámicos inusitados. Para los científicos sociales se plantean múltiples interrogantes sobre las condiciones en que tales fenómenos han podido producirse, así como sobre las determinaciones actuales y tendenciales de los mismos, y en particular, sobre el significado que estas formas de conciencia y organización populares tienen en el proceso más global de constitución de nuevas fuerzas sociales en el contexto de crisis que tan agudamente vive Centroamérica.

Característico del proceso de investigación seguido por este proyecto ha sido el de integrar equipos de trabajo interdisciplinario, lo que además de sus ventajas obvias se vuelve una necesidad en un campo tan poco desarrollado en nuestro medio, como el de la Sociología de la Religión. A la par de las actividades propiamente investigativas los distintos participantes asumieron tareas de autoformación por medio de un seminario permanente de carácter teórico; gracias a ello, un buen número de jóvenes académicos, incluyendo a la mayoría de los autores en esta colección, pudieron avanzar en líneas de indagación científica más allá de lo directamente vinculado al proyecto. A nivel centroamericano, el proyecto permitió constituir, dentro de las universidades o en estrecha vinculación con ellas, núcleos de profesionales

2. La obra más significativa es la compilada por Daniel Camacho y Rafael Menjivar: *Movimientos Populares en Centroamérica* (EDUCA, 1985). El número 33 (Setiembre-Diciembre de 1982) de *Estudios Sociales Centroamericanos* estuvo a cargo del equipo del proyecto, con las bases teóricas y metodológicas del mismo y los primeros avances sobre cada país. También publicamos *Iglesia, Política y Proyecto, Juan Pablo II en Centroamérica* (EDUCA, 1983). Un libro pionero sobre nuestro tema y que a la vez incorporaba la perspectiva teológica fue *La Iglesia de los Pobres en América Central: un análisis sociopolítico y teológico de la iglesia centroamericana*. (Pablo Richard y Guillermo Meléndez, Eds. Editorial Departamento Eucuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1982).

interesados en la tematica particular y en la investigación sobre el campo ideológico en general. Esto permitirá darle continuidad a iniciativas similares que están por ejecutarse en un futuro próximo. Es importante también indicar que a éste se vincularon activamente las comunidades (rurales en una primera fase, urbanas en la segunda) en las que se realizó el trabajo de campo. Distintas formas de investigación participativa fueron ensayadas, y también se facilitaron medios para la devolución de algunos productos a las comunidades, por vía de instituciones especializadas en este campo.

Con respecto a la porción de la labor investigativa que se refleja en las obras de esta colección, estamos seguros que éstos serán bien recibidos y, esperamos, sujetos a crítica por lo que son: productos de un análisis científico que sólo exige ser calificado con la honestidad con que se produjo. Somos conscientes que la materia es altamente polémica, lo que certifica la pertinencia del trabajo pero a la vez exige rigurosidad en la discriminación de los planos en los que cada quien se sitúa. Estos materiales no son ni apologías ni condenas de nadie, pero no rehuyen sacar las conclusiones que los análisis parecen sugerir a sus autores. Tampoco son incursiones impertinentes en campos ajenos al de la sociología —como podría ser la teología— aunque precisamente lo que se quiere es acercarse al discurso sobre lo religioso como hecho social, revelando las condiciones de su producción como tal y su relación con la sociedad en que se genera. Si alguna conclusión puede extraerse de esta apasionante —y apasionada— experiencia intelectual, es que nos aproximamos aunque sea provisional y limitadamente, a los espacios en donde la Ciencia Social puede dejar de ser un juego caprichoso de categorías formales, para revelar el sentido profundo de las relaciones por las que centroamericanos de hoy día construimos nuestra vida y nuestra historia.

San José, diciembre de 1986

Jorge Cáceres Prendes
Coordinador Area Política e Ideología, CSUCA

INTRODUCCION

A inicios de 1983, la sociedad hondureña se veía sumida, al menos durante varios días, en la polémica que suscitaba el controvertido informe de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) sobre Centroamérica y particularmente sobre Honduras. Los medios de comunicación masiva, especialmente los de orientación conservadora, se dedicaban a explotar para su beneficio las afirmaciones del informe que más podían ser sujeto de manipulación política e ideológica.

La iglesia católica se convertía en blanco de moros y cristianos. Lo que más criticaban los sectores conservadores del país, era la fragilidad y falta de poder mostrado por la jerarquía al haber permitido que surgiera el fenómeno de la 'Iglesia Popular'. En efecto, el informe del CELAM —que luego veremos es criticado hasta por la misma Jerarquía— insinuaba que, para la década del ochenta, en el seno de la institución eclesiástica se incubaba un 'brote de grupos radicalizados' más cercanos a ideologías extremas y a la guerrilla armada que a los principios de fe.

La lectura del CELAM que a continuación presentamos acerca de la dinámica intraeclesial y de la realidad sociopolítica hondureña —ciertamente ligera y prejuiciada en el plano eclesial— recalca algunos rasgos generales que siguen siendo —a nuestro entender— hechos irrefutables de la realidad hondureña.

VISION GENERAL

"1.1. Honduras es el país más pobre de América Central; tiene alto índice de analfabetismo, injusta distribución de bienes y zonas de miseria. Apenas existe clase media; hay un puñado de ricos y el resto está en la pobreza. La clase militar ha dominado al país por largos años, con visos de dictadura. Se han enfrentado guerras con países vecinos y se han sufrido varios golpes de Estado. La corrupción administrativa ha sido manifestada a todos los niveles, y se ha repetido el fraude electoral.

1.2. La iglesia vive en esta realidad. Pobre en sacerdotes, en agentes calificados de pastoral, en recursos económicos para cumplir su misión. No tiene líderes suficientes y es pequeño el número de cristianos fuertemente comprometidos. Existe una profunda religiosidad popular pero sin ilustración y sin vivencia en el compromiso.

Algunos grupos radicalizados (sacerdotes, religiosas, religiosos y agentes de pastoral) que han optado por el análisis marxista e inclusive se han comprometido con la lucha violenta en la guerrilla, han animado el brote de la llamada 'Iglesia Popular'. Esto ha ocasionado la represión de los militares y el que la Iglesia sea mirada con desconfianza.

En tal situación, han influido agitadores extranjeros y refugiados, como también los procesos que se cumplen en países vecinos. En regiones de mayor pobreza ha ocurrido el asesinato de dos sacerdotes y algunos campesinos. Se vigila a los religiosos extranjeros. Algunos han abandonado el país por no sentirse seguros.

1.3. La iglesia cuenta con un buen número de Celebradores de la Palabra pero necesita con urgencia de sacerdotes, religiosas y agentes de pastoral, seguros y calificados para enfrentar la situación que se les presenta como consecuencia de la crisis de América Central, del brote de la 'Iglesia Popular', y contrarrestar la invasión del protestantismo y de las sectas".¹

Nos parece que la visión que presenta el organismo sobre la nación hondureña sienta como premisa la existencia objetiva de una polarización de los grupos sociales hondureños en el plano económico, cuyo resultado es la oposición vergonzosa entre opulencia y miseria en la realidad nacional.

En otro sentido, la lectura del CELAM de la dinámica intraeclesial, como una realidad limitada y poco esperanzadora, parece reconocer a *grosso modo* aspectos vitales de la vida actual de la Iglesia. Sin embargo, la referencia intencional a los grupos 'radicalizados' al interior de la institución, como algo peligroso y necesario de cortar de raíz, se presenta necesariamente como una reprimenda al carácter profético de la Iglesia hondureña.

Frente a este juicio, la gran inquietud que surge es si ante una realidad de pobreza extrema como la que vive diariamente el pueblo de Honduras, la vida contemplativa y la pasividad son salidas adecuadas.

En su caso, la pregunta que nos parece válidas es: ¿Cuál es el papel de la Iglesia Católica frente a una realidad que sumerge en la iniquidad y la frustración permanente a la mayoría de los campesinos de Honduras?

1. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM): *El Informe sobre la Iglesia en Centroamérica*. Fotocopia, 1982.

Una de las respuestas, opuesta ciertamente a las preocupaciones del CELAM, la evidenciaría en el mismo año del pronunciamiento, el ex jesuita hondureño Guadalupe Carley, cuando desde las montañas de Olancho se incorpora a un brote de guerrilla campesina y toma las armas en nombre de la fidelidad al evangelio y al Pueblo de Dios. El testimonio de este ex religioso habla por sí mismo:

Yo puedo decir con toda verdad que los pobres campesinos cristianos de Honduras abrieron para mí el evangelio. No conocía realmente al verdadero Jesucristo, el campesino de Nazareth, hasta que estos 'líderes apostólicos' comentaron los versículos del evangelio en nuestras reflexiones bíblicas en común.

Yo no entendía nada de la vida humilde de María, la campesina de Nazareth, hasta que contemplé a las campesinas hondureñas partiendo la leña y llevándola en sus cabezas para prender fuego y cocinar. Me enamoré del campesinado hondureño y este amor crece en mí cada año de mi vida. Quiero vivir y morir con ellos y por Dios.²

Y en efecto, este hombre sería asesinado en las montañas de Olancho por las fuerzas del orden y de la seguridad nacional cuando practicó una de las esquinas difíciles del profetismo religioso: la militancia política-militar en nombre de los pobres.

Pues bien, lejos del juicio de valor premeditado que esboza la delegación de este organismo de la Iglesia Institucional Latinoamericana, lo cierto es que los agentes religiosos de la Iglesia Hondureña —que viven y conocen su propia realidad— han dado respuestas distintas en los últimos treinta años a la pregunta formulada.

Se sostiene que la iglesia hondureña y sus agentes han ejercido caminos variados desde una convicción religiosa en el plano político y social, que buscan atender un compromiso cristiano a favor del pueblo hondureño y que tal hecho puede constatarse a partir del devenir histórico de la iglesia, auscultando las corrientes eclesiales que se han cobijado en su alero y han sido habilitadas por grupos y agentes sociales distintos.

No resulta fácil recorrer un camino que ha sido intentado por varios estudiosos de la Iglesia Hondureña, sin caer en repeticiones y lugares comunes de explicación.

Hemos creído oportuno revelar otro enfoque, cuando intentamos deducir del conjunto de actividades, hechos y prácticas sociales que se han desenvuelto en el quehacer eclesástico, variadas formas de relación con el ámbito social y político.

Es a partir de modelos eclesiales que se conforman, crecen y estancan para volver a nacer con nuevos bríos en distintos momentos históricos, como hemos creído adecuado reconstituir la dinámica eclesial. Postulamos la existencia empírica de tres modelos de Iglesia

2. Varios: *Testamento de Guadalupe Carley*. Managua, Nicaragua, 1983.

que han sido practicados en Honduras: el modelo de Iglesia Jerárquica o Institucional Dominante, el modelo de Iglesia Desarrollista o desarrollismo eclesiástico y el modelo de Iglesia Profética o profetismo eclesial.

El primero de ellos se consolida desde 1957 hasta 1967, aunque su existencia data desde el inicio de la provincia eclesiástica, para renacer con nuevo vigor a partir de 1975 hasta la actualidad, como una de las respuestas que se ensayan ante la represión de la Iglesia en Olancho.

El segundo modelo eclesial, se incuba en el seno del primero para extenderse plenamente entre los años de 1967 y 1975. Además, este modelo permanece de manera combinada y bajo nuevas formas, en el período que arranca después de la represión de la Iglesia en Olancho.

El tercer modelo, encuentra su génesis y motivo de ser en el segundo modelo, surgiendo como continuación del desarrollismo eclesiástico, bajo la versión de un desarrollismo crítico. Subsiste durante los años de 1970 a 1975. Su proceso de consolidación es abortado, como se sabe, por los acontecimientos de la Iglesia de Olancho. De 1978 hasta la actualidad, se puede verificar la existencia de embriones de experiencias cristianas que reflejan con fidelidad sus rasgos, superando la etapa del desarrollismo crítico.

Ahora bien, se ha tratado de reconstruir la dinámica eclesial a partir de corrientes eclesiales que conviven en períodos históricos concretos y en medio de un proceso muy dinámico en donde las fronteras o límites de cada modelo eclesial muchas veces desaparecen, debido a la constante imbricación de éstos en la realidad socio-religiosa.

Ciertamente, la dinamicidad de la realidad eclesial hondureña se explica como una corriente que aparece como alternativa frente a otra, se gesta desde ella, continuando su proceso de metamorfosis permanente. Vale un ejemplo: durante el período de 1967 a 1975 podemos constatar que las tres corrientes eclesiales llegan a combinarse (una en etapa de estancamiento, otra en etapa de consolidación y la tercera en etapa de génesis) ocurriendo lo mismo en la coyuntura actual, por lo que resulta difícil precisar el accionar de cada corriente, ubicar los agentes y condensar certeramente las tendencias.

Por todo ello, es claro que se enfrenta un peligro necesario de correr. En tanto se realiza un esfuerzo analítico para localizar agrupaciones de agentes eclesiales que disponen de formas precisas y diferenciadas de abordar la misión evangelizadora de la institución eclesiástica, se puede caer en un desdibujamiento y/o estrechamiento de la acción pastoral en períodos históricos y espacios pastorales precisos, como también en un cierto mecanicismo al tratar de "fotografiar" la dinámica eclesial, mediante los modelos, a pesar de la existencia de múltiples determinantes de índole eclesial o extra-eclesial.

Este riesgo está presente en nuestra opción metodológica. Aún así, nos anima la intención explícita de evidenciar empíricamente los “rasgos y tendencias centrales” de los modelos eclesiales mencionados, en los momentos históricos en donde su consolidación es mayormente identificable, aunque la génesis, decadencia y permanencia en ellos, rompe el tiempo y el espacio que les hemos prefijado. O sea, no se desconoce el hecho de que renacen los modelos con una nueva vitalidad y un nuevo ropaje, pero la referencia a este nuevo estado del modelo sólo se hará en este enfoque si los efectos de aquél son significativos en el acontecer social.

Sostenemos que el enfoque metodológico escogido es beneficioso, pues ha permitido lograr un nivel más condensado y analítico de la dinámica eclesial en las últimas tres décadas. Esta dinámica recibe el peso e influencia de variables extra-eclesiales, asunto que no se ha obviado sino rescatado en lo oportuno, pero se sostiene que ella encuentra su causalidad principal no en razones de índole social, económica o política, sino religiosa.

Se ha rescatado el aporte de estos ámbitos cuando introducimos como apartado de cada capítulo la periodización histórica del acontecer nacional hondureño en el mismo espacio y tiempo en que analizamos la dinámica eclesial y cuando referimos la articulación que ocurre entre ambos. Todo ello con el ánimo de que el lector comprenda en lo puntual los procesos nacionales que están ocurriendo y se disponga a aceptarlos en calidad de elementos indispensables para comprender el trajinar de la Iglesia Católica.

Esperamos que el lector mire útil una interpretación socio-religiosa que, de un lado, encuentra las causas y explicaciones de la proyección social y política de la Iglesia Católica en razones de índole principalmente religiosas, y, de otro lado, hace énfasis en los acontecimientos históricos principales a fin de constatar la validez de los rasgos teóricos y empíricamente condensados de corrientes eclesiales que, a nuestro entender, están claramente delineadas en la institución eclesiástica hondureña.

Empero, el ensayo que hemos realizado no pretende agotarse en una lectura distinta de la historia eclesiástica reciente, sino más bien, este esfuerzo se realiza por la necesidad de rescatar el pasado inmediato para comprender el presente de las experiencias pastorales actuales.

En el contexto de un proyecto regional, el presente trabajo expone además los resultados de una investigación, en su etapa de Honduras, que buscaba analizar la transformación de la conciencia religiosa en medios populares y sus posibilidades de otorgar significado a las luchas de liberación de Centroamérica.

En tal sentido, se realizó en Honduras un trabajo de campo durante 1983 y 1984 que permitió estudiar la evolución de ciertas comunidades

(6 casos) donde este proceso de transformación de la conciencia se presume ha ocurrido.

Algunos de los resultados encontrados en los casos investigados más relevantes son expuestos de manera descriptiva como elementos de juicio para demostrar la permanencia de las tres corrientes eclesiales en el período que se extiende de 1976 a 1984. Obviamente, por respeto a las mismas experiencias en curso, hemos guardado el anonimato de todas ellas, presentándolas mediante seudónimos y evitando en lo posible su identificación.

Por último, quisiéramos agradecer la colaboración encontrada siempre en todos los agentes de pastoral, líderes comunales y populares, sacerdotes, religiosos y religiosas que protagonizaron las experiencias pastorales estudiadas, y también a las siguientes personas, que mucho nos favorecieron con la información escrita y oral aportada a la reconstrucción de la dinámica histórica y actual de la Iglesia Católica Hondureña.

Mons. Raúl Corriveau
(obispo)

Angel Blas
Arnaldo Mendoza
(sacerdotes)

José María Tojeira
Roberto Nolín
Dionisio Potvin
Cecile Duplain
(religiosos)

Roberto Ramírez
Juan Ramón Martínez
Francisco Meraz
Víctor Hugo Álvarez
(laicos)

Guillermo Molina Chocano
Mario Posas
Manuel Torres Will
(científicos sociales)

PRIMERA PARTE

**Reformismo y Desarrollismo
Eclesiástico en Honduras**

CAPITULO I

ORIGEN, AUGE Y DECLIVE DEL REFORMISMO EN HONDURAS 1957-1975

ANTECEDENTES

A partir de 1949 se inicia en Honduras un proceso de apertura democrática en donde se da cabida al juego político partidista.³ Aunque con serias limitaciones, esta apertura política representa un considerable avance con relación al régimen dictatorial anterior (período del dictador Carías: 1932-1949). Paralelo a este proceso de apertura democrática se da otro de modernización institucional, muy ligado a las tareas del desarrollo capitalista propias de ese período. Este puede ser caracterizado como la transición de un estado liberal, preocupado sólo por la construcción de obras de infraestructura, a un 'estado interventor' que participa directamente en el desarrollo económico, creando condiciones para la producción y reproducción del sistema capitalista, que penetra no sólo en el sector agrícola, sino también en la industria. Algunas de las instituciones creadas en el período dan cuenta de la nueva orientación: Banco Central, Banco Nacional de Fomento, Instituto Nacional de la Vivienda (INVA), Patronato Nacional de la Infancia (PANI), etc.

El movimiento popular en este período, a pesar de estar influido por el anticomunismo propio de la guerra fría, desarrolla luchas sociales muy importantes. Entre éstas la más importante es la gran huelga bananera de 1954, que marca un hito histórico dentro del desarrollo del movimiento obrero hondureño. Esta huelga, que tiene una duración de 69 días e incorpora a 25.000 trabajadores de la transnacional Tela Railroad Company, tiene como objetivos alcanzar mejoras salariales, así como en las condiciones de vida y de trabajo. Su importancia a mediano plazo en las esferas social y política radica en la creación

3. Para la reconstrucción del período histórico de 1957 a 1975 en el plano sociopolítico de la vida hondureña, nos apoyamos parcialmente en un trabajo escrito por la compañera Lic. Rosa María Pochet sobre este tema, dentro del mismo marco de la presente investigación. Ver *Revista de Estudios Sociales Centroamericanos* No. 33. "El reformismo estatal y la Iglesia en Honduras 1949-1983", pág. 155-187.

de condiciones para el reconocimiento de la organización sindical y el impacto del ingreso de un proletariado organizado en la actividad política del país.

Tal y como señala Víctor Meza, la huelga de 1954 no sólo constituye el inicio de una nueva etapa en el desarrollo del movimiento obrero hondureño, sino también una nueva etapa en la vida política del país:

Al margen de la derrota parcial que constituyó el convenio firmado con la compañía, los alcances y las consecuencias de la gran huelga de 1954 fueron de tal magnitud y tanta trascendencia que abrieron una nueva etapa en el desarrollo del movimiento obrero hondureño. La impresionante movilización de masas que la huelga supuso mostró en toda su evidencia el enorme poderío de la clase obrera hondureña y su alto espíritu de solidaridad y sacrificio . . . En este sentido, la huelga bananera de 1954 significó un punto de ruptura crucial en el proceso de dominación neocolonial en el país. La burguesía y los terratenientes hondureños al igual que los emisores del capital imperialista se vieron obligados a reconocer legalmente el derecho de los trabajadores a la libre sindicalización, dando inicio así a una reforma jurídica de trascendental importancia que legalizó los sindicatos, reconoció los derechos más elementales de la clase obrera y concluyó con la emisión del Código de Trabajo. 4

La reacción de los sectores poderosos del país ante este gran paso histórico dado por el proletariado hondureño no se va a hacer esperar: por una parte, se brinda todas las facilidades al llamado 'sindicalismo libre y democrático', vinculado a la Organización Regional Interamericana del Trabajo (ORIT), para que desarrolle su labor. Esta corriente sindical va a lograr efectivamente canalizar a vastos sectores del naciente movimiento obrero organizado, en desmedro de la otra línea sindical que va a luchar por la dirección de las bases: el sindicalismo clasista de contenido antimperalista.

La otra medida es la suscripción en 1954 de un convenio de asistencia militar con Estados Unidos, a partir del cual se crea el Primer Batallón de Infantería, sentándose con esto las bases para la conformación de un ejército profesional. Muy pronto harán los militares su aparición en la escena política del país (1956) imponiendo durante un año una Junta Militar con la participación de oficiales que posteriormente ocuparán puestos de liderazgo.

1. PERIODO DE 1957 A 1963

A. REFORMISMO Y REFORMA AGRARIA

En 1957, se inicia el régimen liberal reformista del Presidente Constitucional Ramón Villeda Morales por un período de seis años.

4. Víctor Meza. *Historia del Movimiento Obrero Hondureño*. Honduras, Editorial Guaymuras, 1980. Pág. 97-98.

Este gobierno representa la primera fase abiertamente reformista que vive el país, logrando consolidar la etapa posdictatorial caracterizada por amplias luchas sociales, movilización política y electoral, resistencia antidictatorial, y movimientos militares constitucionales.

Dentro de la política económica impulsada por el Estado, la Ley de Reforma Agraria que se emite en 1962 va a constituir un aspecto clave. Esta ley se inscribe dentro de los lineamientos generales de la Alianza para el Progreso y expresa el clima reformista que se vive en el agro latinoamericano de esa época, como respuesta preventiva a las expectativas creadas por la revolución cubana. A pesar de sus limitaciones, se trataba con la ley de expropiar y nacionalizar tierras ociosas de las compañías extranjeras, buscando estimular la capacidad productiva agrícola del país, y dar respuesta al sector campesino, cuyo grado de organicidad y combatividad había venido creciendo desde la huelga de 1954.

En 1959 se emite el Código de Trabajo, con el propósito de institucionalizar reivindicaciones y conquistas obrero-campesinas así como mantener el movimiento popular dentro de límites controlables.

En este período se va a ampliar la acción del Estado hacia otros sectores sociales, se crean nuevas empresas estatales y se fortalecen las políticas sociales. Sólo en educación pública el presupuesto aumentó considerablemente al pasar de un 8% a un 16%. Surgen instituciones como la Junta Nacional de Bienestar Social, el Instituto Hondureño del Seguro Social, el Patronato Nacional de Rehabilitación del Inválido y el Instituto de Reforma Agraria (INA).

En líneas muy generales se puede afirmar que el régimen de Villeda Morales, aglutina demandas de un conjunto de clases y grupos sociales que cuestionan el estilo de dominación política tradicional. Los sectores que apoyan a Villeda Morales pugnan por ampliar las bases sociales del poder y por lograr concesiones sociales; los núcleos de la burguesía industrial pueden ser impulsados y protegidos en sus intereses desde el aparato estatal, en tanto que las capas medias urbanas mejoran sus oportunidades de empleo, ya sea por la expansión del aparato estatal, o bien por el crecimiento de los servicios que acompaña el proceso de industrialización y de urbanización. Sintetizando, los grupos de apoyo al régimen de Villeda Morales son los siguientes: núcleos emergentes de la burguesía industrial y financiera, capas medias urbanas, burocracia estatal y sectores populares de obreros y campesinos. Lo anterior lleva a Juan Arancibia a señalar:

El gobierno de Villeda Morales representa el máximo punto de estímulo al desarrollo capitalista por una vía progresiva, 'reformista' en aquella etapa. 5

5. Juan Arancibia. "Prólogo". Libro de Gregorio Selser. *Honduras república alquilada*. México. MEX-SUR, Editorial S.A. 1983, pág. 25.

A pesar de los esfuerzos de régimen reformista por incorporar nuevos sectores para liderar el poder político, son núcleos incapaces de imponer su proyecto político a las clases que han venido detectando el poder, razón por la cual se ven necesitados incluso de pactar con sectores obreros y campesinos radicalizados influidos por la revolución cubana.

B. AUMENTO DE LA ORGANIZACION DEL MOVIMIENTO POPULAR

Desde el punto de vista del movimiento popular el régimen villedista permite el resurgir de las libertades públicas y el fortalecimiento anticomunista que se produce con la guerra fría y la revolución cubana. Este rasgo contradictorio de apoyo a la participación y organización social, y a su vez de control y contención de la movilización popular, influye decisivamente en la dinámica de la lucha de clases del período.

El auge del movimiento popular va a tener un eje en el sector campesino, el cual alcanza cada vez mayores grados de organicidad. Algunos aspectos que inciden en este auge, aparte de la ya mencionada política de apertura del gobierno y despido masivo de trabajadores de las compañías bananeras, son los siguientes: 1) La concentración y acaparamiento de las tierras ejidales y nacionales, 2) las inundaciones que se producen en las zonas bananeras, y 3) la integración de líderes sindicales de la huelga al movimiento campesino en desarrollo.

Junto a las dos corrientes sindicales que se comienzan a desarrollar en el período anterior: la tendencia del sindicalismo libre y democrático (ORIT) y la clasista, va a surgir como una tercera alternativa el movimiento social cristiano. Sin embargo, esto no significa un debilitamiento de las otras tendencias, ya que éstas también se fortalecen. La línea "oritera" agrupa a la mayoría de los trabajadores y logra un gran desarrollo institucional. Da origen a la Asociación Nacional de Campesinos Hondureños (ANACH) en 1962, que se convierte en la organización campesina más importante existente en el país, de marcada posición anticomunista. En 1958 se crea la Federación Central de Sindicatos Libres de Honduras (FECESITLIH), promovida por la ORIT y con el apoyo de Villeda Morales. Hacia 1962, y sobre todo, con más claridad después del golpe militar de 1963, esta organización se vuelve muy combativa, verdadera vanguardia del movimiento sindical clasista, agrupando todos los sindicatos de la capital del país sea de liderazgo "progresista", "conservador" u "oritero".⁶

Dentro del movimiento sindical clasista surge el Sindicato de Trabajadores de la Standard Fruit Company (SITRAFRUSCO), combativa

6. Mario Posas. *Lucha Ideológica y Organización Sindical en Honduras (1954-65)*. Tegucigalpa. Editorial Guaymuras. 1980. Pág 47.

organización sindical, que apoya los postulados de la revolución cubana y las posturas antimperialistas. Dentro del movimiento campesino surge la Federación Nacional de Campesinos Hondureños (FENACH) en acción reivindicativa contra la Tela Railroad Company, principal terrateniente del país, bajo el liderazgo de muchos obreros que habían sido despedidos por la Tela R.R. Co. después de 1954.

El movimiento social-cristiano constituye desde 1960 una alternativa ideológica más dentro del movimiento popular. Aunque de participación moderna, se inicia en el país con la creación de la Asociación Sindical de Obreros y Campesinos de Honduras (ASIOCH), sobre cuya base auspicia la formación de su primera organización federativa en el país: la Federación Auténtica Sindical de Honduras (FASH), que logra aglutinar un conjunto de sindicatos no afiliados a FECESITLIH.⁷

C. REACCION DE LA OLIGARQUIA TERRATENIENTE Y DEL IMPERIALISMO

El desarrollo del régimen reformista de Villeda Morales se da en un contexto de dualidad de mando, planteado en la separación entre el poder militar y el poder civil. Esto hace que durante todo el período los militares permanezcan como una fuerza política considerable, convirtiéndose en un elemento fundamental en las alianzas de clase que se establecen.

El planteamiento de reforma agraria que hace el régimen provoca la reacción de los sectores bananeros extranjeros, que presionan ante el senado norteamericano, para que se apliquen sanciones económicas a los países que pongan en práctica esta clase de reformas. La desaprobación de estos sectores al mencionado proyecto desencadena una serie de presiones que terminan por reformar la ley hacia finales del régimen villedista. Mientras tanto el gobierno debe hacer frente a dos conspiraciones armadas (1959 y 1961) en donde sectores oligárquicos agrupados en el Partido Nacional tienen una participación destacada.

Otra medida que provoca la reacción de los sectores dominantes es la emisión del Código de Trabajo. Esta medida se aprueba en medio de las protestas de las organizaciones cooperativas de la burguesía, que como la Asociación Nacional de Industriales y las Cámaras de Comercio e Industrias, consideran excesivas las prestaciones sociales autorizadas en el Código.

En este contexto, se produce el golpe de estado de 1963 el cual marca un paso más de los militares en su escalada por el poder. Debe ser comprendido como una forma de calmar las angustias de la oligarquía ante el desarrollo del movimiento campesino y como producto

7. *Idem.* Pág. 50.

del recrudescimiento de la guerra fría de cara al rumbo que toma la recién victoriosa revolución cubana. Debe ser asimismo interpretado como la reacción conservadora y brutal de las compañías bananeras y sus aliados políticos, los terratenientes tradicionales (algunos de ellos en proceso de modernización capitalista) que ven con suma preocupación la presión político-transformadora que genera el ascenso de las luchas populares, particularmente la campesina, presente en los últimos años de la gestión presidencial de Villeda Morales: acciones político-reivindicativas que ponen en cuestión las bases esencialmente agrarias en que se asienta el poder político en el país. En esa coyuntura política el ejército actúa indubitablemente como "el brazo armado de la oligarquía terrateniente y el imperialismo".⁸

2. PERIODO DE 1963 A 1972

A. PARALIZACION DE LA REFORMA AGRARIA Y CONTINUACION DEL PROCESO DE MODERNIZACION CAPITALISTA

El régimen militar que se inaugura en 1963 por el General Oswaldo López Arellano se caracteriza, en el plano económico, por paralizar el proceso de reforma agraria que se desarrolló en el período anterior. Asimismo, la gestión militar se orienta a tomar medidas que continúen con el proceso de modernización capitalista que se encontraba en marcha.

En 1965 se funda el Consejo Superior de Planificación Económica (CONSUPLANE), organismo de coordinación y planificación económica, que se encarga de tomar medidas de alto nivel. Está integrado por representantes de los distintos ministerios, bajo la dirección de un Secretariado Ejecutivo con categoría de Ministro.

Los sectores de apoyo al régimen militar serán la oligarquía terrateniente vinculada al Partido Nacional, y la burguesía bananera ligada a los intereses extranjeros y a las empresas del Mercomún.

La incorporación de Honduras al Mercado Común Centroamericano ha sido objeto de muy diversos criterios con un sólo denominador común: ésta no habría producido los resultados favorables que se esperaban, sino por el contrario habría acarreado mayores problemas que los que pretendía resolver. Es por esto que Juan Arancibia señala, refiriéndose a una comparación que realiza de algunas variables macroeconómicas en los períodos 1945-1960 y 1961-1969 que:

8. Rafael del Cid y Mario Posas. *La construcción del Sector Público y del Estado Nacional en Honduras (1876-1979)* Editorial EDUCA, pág. 131.

... En relación al P.I.B. global las diferencias con la etapa anterior no son sustantivas y el crecimiento más bajo del período 1945-1960 queda explicado en lo esencial por la agricultura, en particular la de exportación...⁹

Arancibia señala cómo el dinamismo en la economía se va a explicar más por el auge del sector agroexportador que por el del sector industrial propiamente tal. Así mientras la tasa media anual de crecimiento del P.I.B. agrícola en el segundo período es de 7,2%, la tasa media anual (TMA) del PIB manufacturero es solamente de 4,1%. Otro dato curioso que resalta Arancibia en su trabajo es que, en términos de la inversión de capital, resultó ser más dinámico el sector público que la empresa privada, dándose un aumento en el primero de un 23% del total en 1960, a 34,3% en 1969.

Hacia finales de la década de los sesenta, el régimen de López Arellano enfrenta una dura crisis en el campo económico, político y social, producto no sólo de la inoperancia en la gestión gubernamental, sino también en el plano internacional, por la crisis del Mercomún que ya para ese entonces había entrado en un franco declive. En este contexto, las medidas que se toman en el Protocolo de San José en 1968, tendientes a equilibrar el sistema económico a nivel centroamericano, provocan fuertes reacciones tanto de los sectores populares como de la moderna burguesía industrial. Estas no deberían tener un efecto favorable sobre las importaciones, sino que más bien tenderían a agravar la situación al aumentar los precios y el costo de la vida, afectando directamente al consumidor.

B. AUMENTO DE LA ORGANIZACION DEL MOVIMIENTO POPULAR Y LUCHAS MAS IMPORTANTES

Dentro de la orientación oritera del movimiento sindical en Honduras es necesario mencionar la fundación de la Confederación de Trabajadores de Honduras (C.T.H.) en 1964. Incluye tanto a la Federación Sindical de Trabajadores Norteños de Honduras (FESITRANH) como a la FECESITLIH y la ANACH, con lo cual se da un paso cualitativo al constituirse la primera confederación del movimiento popular hondureño. Es importante mencionar que la FESITRANH incluye al SITRAFRUSCO, que ya para ese entonces es uno de los principales sindicatos bananeros del país.

Después del golpe militar de 1963 la tendencia del sindicalismo libre y democrático, se consolida como la tendencia ideológica dominante del movimiento obrero hondureño. Por su parte, el movimiento-social cristiano a través de la FASH, de reciente formación (1963), promueve la creación de la Asociación Campesina Social-Cristiana de

9. Juan Arancibia. *¿Honduras un Estado Nacional?* Tegucigalpa. Editorial Guaymurás, pág. 65.

Honduras (ACACH). Integrada por patronos, precooperativas y juntas comunales, funciona bajo el estímulo del Programa de Escuelas Radiofónicas, el cual a su vez se desarrolla bajo el alero de la iglesia católica. Entre 1964 y 1968 su acción estuvo circunscrita a los estrechos límites de los programas de desarrollo de la comunidad.

En 1968 surge también, del seno de ACASCH, la Federación de Trabajadores del Campo (FENTCH). A partir de este momento y bajo el efecto de demostración de la acción campesina de Guanchías* es que la organización campesina social-cristiana pasa a reivindicar la posesión de la tierra para sus afiliados. La FENTCH se organiza sobre la base de ligas agrarias para tal propósito.

Durante el período que se extiende de 1965 a 1969, y habiendo sido 'elegido' López Arellano como presidente constitucional, se desarrollan dos movimientos huelguísticos muy importantes. El primero de ellos lo lleva a cabo el Sindicato de Trabajadores de la Empresa de Hilados y Tejidos Río Lindo en la capital del país. La declaratoria de ilegalidad de la huelga por parte del Gobierno, luego de tres meses de su inicio, provocó la protesta y la solidaridad de los sindicatos afiliados a la FECESITLIH, la cual de inmediato convocó a una huelga general en la zona central del país. La huelga sucumbió rápidamente por efecto de la represión.

El segundo movimiento huelguístico importante se presenta en 1968. Su fuerza radica en la unidad que se logra en el desarrollo de la lucha entre el sector de los comerciantes y de la clase obrera; lo cual a su vez es posible dado el objetivo que se persigue: lograr la derogación de los impuestos al consumo y la importación de artículos suntuarios, que fueron decretados como producto de la entrada en vigencia del Protocolo de San José. En la organización del movimiento participaron tanto la FESITRANH, como las Cámaras de Comercio, logrando la paralización total de las actividades en la zona norte del país.

El gobierno, como es costumbre, apela nuevamente a la represión. La huelga constituye el segundo gran desafío del movimiento popular al régimen de López Arellano, y a la vez el más importante por las dimensiones que alcanzó.

C. POLITICA REPRESIVA Y EXCLUYENTE FRENTE A LOS SECTORES POPULARES

El golpe de estado realizado por el Coronel Oswaldo López Arellano en 1963, constituye la segunda gran incursión de las Fuerzas Armadas hondureñas en la vida política del país. Se desarrolla en dos pe-

* En la acción campesina de Guanchías, se produce una confrontación entre precaristas y terratenientes, a propósito de una 'recuperación' que los primeros hacen de un extenso lote de tierras nacionales que había sido acaparado por los terratenientes, con un saldo positivo para los precaristas.

ríodos consecutivos: el primero entre 1963 y 1965, y el segundo, que se ha dado en llamar el período del oficialismo militar y conservador, de 1965 a 1969.

Este régimen se caracteriza por ser predominantemente anticomunista, de corte represivo y antipopular. En este período se va a perseguir líderes sindicales de las bananeras, se destruyen y desmovilizan grupos campesinos organizados y en general se golpea a todo el movimiento popular. El proceso reformista que se venía desarrollando, de reforma agraria, medidas de corte social, etc., se ve prácticamente paralizado. Molina Chocano describe la situación que se vive en este período de la siguiente manera:

A partir del golpe militar se desata una prolongada campaña represiva en el campo. La ANACH y especialmente la FENACH sufrieron duras persecuciones y más de un millar de afiliados y todos los líderes de las comunidades fueron encarcelados. Muchos campesinos fueron atropellados y hubo más de cien muertos. A pesar de todo el movimiento campesino sigue luchando y mostrando una resistencia y combatividad extraordinaria. Hacia 1967 la situación en las áreas rurales, especialmente en la zona norte, es francamente explosiva, al punto que el gobierno siente amenazada su estabilidad. Se producen choques armados entre campesinos y tropas particulares de los terratenientes, entrenadas y equipadas por ellos mismos y los organismos de represión del estado.¹⁰

En 1965, mediante convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente controlada por el Partido Nacional, se elige presidente constitucional a López Arellano. La elección se desarrolla en forma fraudulenta y bajo un ambiente de imposición militar y paramilitar. Durante su segundo gobierno López Arellano da continuidad a su política represiva y excluyente frente a los sectores populares iniciada después del golpe de 1963. Propiamente en el año 1965, con ocasión de la huelga decretada por la FECESITLIH en apoyo de los trabajadores de la empresa de Hilados y Tejidos Río Lindo, anteriormente descrita, el gobierno desata una ola de represión que el movimiento sindical es incapaz de contener:

El día 28, grupos paramilitares en colaboración con los soldados del ejército se encargaron de romper la resistencia de los huelguistas. Los trabajadores, derrotados por la represión oficial, volvieron a sus centros de trabajo ante el ofrecimiento de no ser despedidos si retomaban a las labores de inmediato.

Ese mismo día el Partido Nacional (conservador), base social del nuevo Gobierno, convocó a un mitin de apoyo al régimen militar. Al día siguiente, el Gobierno decretó el Estado de Sitio por un plazo de treinta días y circunscrito a la zona central del país. La huelga había terminado.¹¹

10. Guillermo Molina Chocano. "Las Etapas del Desarrollo Político Hondureño (1925-1972)", en *Honduras Dossier - 1: Panorama Político*. Tegucigalpa, 1980, pág. 37.

11. Víctor Meza. *Historia del Movimiento Obrero Hondureño*. Tegucigalpa, Editorial Guaymurás, 1980, págs. 132-133.

Una postura similar asume el Gobierno con ocasión de la huelga que se desarrolla en 1968 en la zona norte, en donde dada la naturaleza pluriclasista del movimiento "líderes obreros junto a conocidos integrantes de la burguesía comercial importadora compartieron las presiones del Gobierno.¹² En esta oportunidad se hace presente un elemento importante de destacar, en la medida que constituye una constante en la postura que asume el estado hondureño con respecto al movimiento popular en distintos momentos de la historia. Este consiste en tratar de mediatizarlo, y más que eso, de derrotarlo, sembrando la división en sus filas a través de dirigentes seguidores de la línea de la ORIT.

3. EL PARENTESIS DE LA GUERRA NACIONAL Y SUS SECUELAS

Este período se inicia en medio de una profunda crisis económica, social y política, que afecta prioritariamente a los sectores campesinos que en su mayoría carecen de tierra o bien se encuentran en condición de semiproletariado. Para mediatizar el proceso organizativo y de movilización que experimenta el movimiento campesino, el Instituto Nacional Agrario lanza una política nacionalista de recuperación y dotación de tierras.

Con el objetivo de no afectar las propiedades de los latifundistas y de la burguesía agroindustrial extranjera, se expulsa de sus tierras a campesinos salvadoreños en las regiones fronterizas. Estos habían migrado años atrás a Honduras, debido al proceso demográfico y concentración de la tierra que se vive en El Salvador. Esta medida se tomó aprovechándose del vencimiento de un tratado migratorio firmado entre Honduras y El Salvador en 1965. Los problemas que esta disposición acarrearía para la burguesía agraria salvadoreña, llevó a una situación tensa entre ambos países, que culminó con el enfrentamiento armado de julio de 1969 (La Guerra Inútil). Los efectos de esta Guerra fueron los siguientes:

- a) Unificación de clases y sectores de clase, que se movilizan ante la amenaza externa, dispersando la atención de la crisis en que estaba sumergida la sociedad hondureña.
- b) Fortalecimiento del ejército tanto en imagen política, como en su contenido material bélico que conduce a un proceso de creciente militarización del poder político e incremento de los gastos del estado.
- c) Ruptura definitiva con el MERCOMUN que ya venía en crisis, no sólo por la crisis del contexto internacional, sino por el modelo de expansión capitalista que se impulsa en el área después de los

12. *Idem.* pag. 317.

sesenta. La situación crítica del MERCOMUN, lleva a tomar medidas al interior del proyecto de Integración Centroamericana.

- d) Se abre una coyuntura favorable para la movilización de sectores populares (obrero-campesinos), que lleva por los demás, a generar cambios políticos en el país.

Una vez concluida la guerra, y dada la situación de crisis generalizada por la que atraviesa el país, se promueve una conciencia nacionalista de parte de sectores de las Fuerzas Armadas, de la empresa privada y del sindicalismo agrupado en la Confederación de Trabajadores de Honduras, dando origen al establecimiento de un Pacto de Unidad Nacional.

Este se genera con el consenso de las fuerzas sociales mencionadas y será avalado por los dos partidos tradicionales de Honduras, el Liberal y el Nacional, a partir de la elaboración de un plan mínimo de gobierno y una repartición (pre-electoral) de las diputaciones y los cargos de administración pública. Así es como la dictadura militar encabezada por el General Oswaldo López Arellano cede el paso a un Gobierno de Unidad Nacional.

El nuevo gobierno que se desarrolla de 1971 a 1972, se convierte en la práctica en una estrategia de la oligarquía para tomar el poder. Esto se evidencia en el hecho de que la distribución de los puestos gubernamentales beneficia básicamente al Partido Nacional, incapacitando la correcta aplicación del Convenio de Unidad y poniendo al país en una situación crítica, debido a la inoperancia y el destino con que se manejan los asuntos públicos en este período.

Con respecto a la Reforma Agraria, el proceso se desvirtúa aún más que en el período anterior, llegándose prácticamente a su paralización total, bajo la excusa de parte del gobierno de una carencia total de presupuesto.¹³

El movimiento campesino presiona al gobierno mediante tomas masivas de tierras, a través de acciones de recuperación de predios ejidales y nacionales acaparados ilegalmente por los terratenientes. El Estado responderá a estas presiones con la represión violenta: a principios de 1972 se produce una terrible masacre de campesinos en la comunidad de Talanquera, Departamento de Olancho, los cuales habían tomado posesión de la tierra sobre la cual tenían 'derecho legal', ya que les había sido asignada.¹⁴

Poco a poco el régimen de Cruz se va a desgastar políticamente, precipitando un golpe de estado de parte de las Fuerzas Armadas, que al margen de los partidos tradicionales toman el poder iniciando una década de los militares en el poder.

13. Rafael del Cid y Mario Posas, *op. cit.*, pág. 172.

14. Guillermo Molina Chocano, *op. cit.*, pág. 41.

4. PERIODO DE 1972 A 1975

A. REFORMISMO MILITAR Y REFORMA AGRARIA

Al darse un golpe de Estado al gobierno civilista de Unidad, los militares toman nuevamente el poder a través del General Oswaldo López Arellano, pero esta vez enmarcando la gestión gubernamental en un proyecto reformista de corte peruanista. El gobierno reformista en su afán de modernizar las estructuras económicas y sociales de apoyo declara la Reforma Agraria como su quehacer fundamental, encaminado a contener el auge del movimiento campesino organizado, que desde mediados de la década de los sesenta se venía movilizandoo en demanda por la tierra.

El nuevo modelo de desarrollo que se trata de impulsar a partir de 1972, no responde solamente a la visión política de un sector de las Fuerzas Armadas con relación a las tareas que estaban planteadas en ese momento, sino que también es expresión de los intereses de diversos sectores sociales interesados en cuestionar, al menos parcialmente, el estilo de dominación tradicional.

Como base inicial de apoyo, de diferente grado, se encuentran sectores de la clase obrera, los campesinos de la ANACH, sectores de la empresa privada modernizante que encontraban limitantes en el MCCA y, con un apoyo claramente crítico, el sindicalismo y campesinado agrupados en los movimientos socialcristiano, comunista y sectores liberales que se distanciaban del Partido Nacional o en su propio seno, más asociaciones estudiantiles e intelectuales.

Los sectores que se pretendía desplazar en el marco de un proyecto modernizante estaban constituidos por los terratenientes absentistas, grandes casatenientes, comerciantes importadores, políticos profesionales de los tradicionales partidos y los empresarios ligados al capital extranjero.¹⁵

La Reforma Agraria se desarrollará en dos etapas: la primera, con la emisión del Decreto de Ley No. 8 que contempla un amplio programa de asentamientos campesinos y que incluye el arrendamiento forzoso de tierras incultas u ociosas. Este paso previo al proceso de reforma agraria debe ser comprendido como una medida que toma el Gobierno para contrarrestar la presión campesina existente mientras elabora la Ley de Reforma Agraria.

Desde la fecha de emisión del Decreto No. 8 en 1972, hasta enero de 1975, cuando se emite la Ley de Reforma Agraria, varias organizaciones campesinas: Federación Nacional Campesina (FENAC); la Asociación Nacional de Campesinos Hondureños (ANACH), creada en 1962 como alternativa; la FENACH y la Unión Nacional de Campesinos, creadas a finales de la década de los sesenta, junto con otras organi-

15. Rafael Menjívar y otros. *El Movimiento Popular en Honduras*, Costa Rica. FLACSO. Pág. 24. (Mimeografiado).

zaciones y campesinos independientes, fundaron, organizaron y afianzaron 608 empresas campesinas, para un total de 21.518 familias, en un área afectada de 135.846 manzanas.¹⁶

Una vez aprobada la Ley de Reforma Agraria en 1975, se inicia un proceso que tiene como meta distribuir 600.000 hectáreas de tierra entre 120.000 familias campesinas en un período de cinco años. Aparte de calmar la presión campesina, se busca una ampliación del mercado interno capaz de estimular la producción en el sector industrial, afectando mayormente a los latifundistas hondureños. Aparejada a esta Ley se pretende desarrollar una Reforma Forestal que ponga en manos del Estado la riqueza maderera del país, importante fuente de exportación del país cuya explotación había estado siempre en manos de capitalistas extranjeros.

A pesar de las reformas agraria y forestal el proyecto reformista contempla también medidas de carácter redistributivo, el fortalecimiento del estado de carácter intervencionista y una política social dirigida a lograr mejoras en el campo de la educación, la salud, la vivienda, así como también creación de fuentes de empleo y apoyo a la empresa privada. Entre las medidas sociales que se toman se puede mencionar el decreto de sindicalización obligatoria, que contó con el apoyo y consenso popular, lo que sirvió para legitimar el régimen reformista no constitucional.

Cada una de las medidas que se toman en este período tienen su explicación dentro de una estrategia más general, que de acuerdo con los autores Mario Posas y Rafael del Cid, tiende a lograr los siguientes objetivos:

Acelerar el desarrollo del capitalismo, a través de la ampliación del mercado interno por la vía de la incorporación de un importante sector del campesinado al goce de la propiedad territorial y el incremento de la productividad agrícola.

Incentivar el desarrollo de la industria y la agroindustria sin modificar sustancialmente las condiciones de participación del capital extranjero y transformar la esencia de la participación de los trabajadores asalariados en la misma.

Otorgarle al Estado un papel más destacado en la promoción y orientación del desarrollo económico y social.

Sentar con ello las bases estructurales para una estabilidad social prolongada.¹⁷

B. DINAMICA POPULAR EN EL REFORMISMO MILITAR

El movimiento obrero y campesino se verá fortalecido durante el régimen reformista, en parte porque López Arellano, para aumentar sus

16. Rafael del Cid y Mario Posas, *op. cit.*, pág. 195.

17. *Idem*, pág. 196.

bases, busca el apoyo de ambos sectores. El movimiento popular de esta época está fundamentalmente centrado en el sector campesino que presiona por la recuperación de tierras, con el visible apoyo de la Iglesia Católica.

Las nuevas condiciones creadas con la apertura política iniciada a partir de 1972, permiten el desarrollo y fortalecimiento del movimiento sindical, en particular de la corriente clasista. Esta toma cada vez más importancia, llegando incluso a asumir los principales puestos directivos de la organización sindical, que habían sido controlados hasta entonces por la corriente sindical que se autodenomina "libre y democrática". Como ejemplo del avance que experimenta la posición clasista tenemos lo siguiente: el SITRAFRUSCO recobra los niveles de combatividad mantenidos a principios de la década de los sesenta y son tomadas las direcciones tanto del Sindicato de Trabajadores de la Universidad Nacional (SITRAUNAH) como del sindicato más importante del país: Sindicato de Trabajadores de la Tela R.R. Co. (SITRATELCO).

Es constatable en este período una gran beligerancia del movimiento campesino, que se moviliza en pos de sus necesidades más sentidas orientadas fundamentalmente por la U.N.C. constituyendo un elemento de presión importante para la política que desarrolla el gobierno.

A pesar de esto, el movimiento popular se va a ver estimulado y facilitadas sus acciones por la política de apertura seguida por el Gobierno, ya que la presión que aquel ejerce logra ser canalizada a partir de cierto momento por los poderes gubernamentales dentro de los límites establecidos por la Ley. Posas y del Cid, refiriéndose a los alcances del Decreto No. 8 durante el período que estuvo en vigencia plantean lo siguiente:

Otro logro importante del Decreto fue el haber reducido casi a cero las tomas de tierras de parte del campesinado durante el período de su vigencia. En efecto, la amenaza de dejar excluidos de los beneficios del proceso de reforma a quienes promovieran este tipo de acciones y los enredos jurídicos que el decreto significó, mantuvieron al campesinado dentro de los canales legales estatuidos por el gobierno. Sin embargo, la explicación última radica en la confianza que, de hecho, depositó el campesinado organizado en las promesas del gobierno de realizar a corto plazo una verdadera transformación de las injustas relaciones agrarias.¹⁸

Así es como la movilización del campesinado en pos de sus objetivos de clase logran ser canalizados por el régimen militar, careciendo aquel de la autonomía necesaria al momento en que se produce el golpe de estado en 1975.

18. Rafael del Cid y Mario Posas, *op. cit.*, pág. 196.

C. PRESION DE LAS COMPAÑIAS EXTRANJERAS Y GOLPE DE ESTADO

Hacia 1974 confluyen una serie de factores de diversa naturaleza que precipitan la caída del gobierno reformista de Arellano. Un desastre natural azotó la Costa Norte del país produciendo daños de considerable dimensión: quinientos millones de dólares en daños y una gran cantidad de muertos. También dejó miles de desempleados, destruyó cerca del 60% de la capacidad productiva de la nación, dañó seriamente la infraestructura y redujo la capacidad de exportación a la mitad. La crisis internacional de 1974 con sus repercusiones internas, sumada al escándalo en que se vio envuelto López Arellano, a raíz del soborno para rebajar el impuesto bananero decretado por la Unión de Países Exportadores de Banano (UPEB), son algunos de los principales elementos que aprovecha la ultraderecha para presionar al gobierno en la detención de las reformas planteadas.

Los sectores extranjeros ligados a los intereses bananeros que también se oponen al régimen, ejercen medidas de presión al oponerse a que el gobierno hundureño forme parte de la UPEB, y al impuesto de un dólar por caja de banano decretado por esta organización. El impuesto se destinaría a la ejecución del Plan Nacional de Desarrollo. Las presiones hacen que el gobierno ceda y baje el impuesto a cincuenta centavos de dólar. La "Standard Fruit Company desató lo que el SITRAFRUSCO denominó agresión económica contra Honduras, . . . de acuerdo con ello la empresa deja perder 40.000 cajas de banano y afecta en sus salarios a 5.000 obreros. Todo ello como concretización de las amenazas de la compañía de suspensión de embarques y generación de empleo" ¹⁹

La posición del régimen se venía debilitando desde fines de 1973, conforme aumentaba la oposición de los sectores afectados a la implementación del proyecto, de manera que al producirse el golpe de estado, prácticamente no hay ninguna oposición. En esta forma sucumbe uno de los intentos reformistas más serios intentados dentro de la vida política hondureña, para dar paso a una serie de regímenes de fuerza que van a desarrollar una política cada vez más conservadora y represiva.

CAPITULO II

DESARROLLISMO ECLESIASTICO Y EFECTO MULTIPLICADOR DE LA CELEBRACION DE LA PALABRA

1957-1975

1. LA REALIDAD ECLESIAL DE HONDURAS ANTES DE LA DECADA DE LOS SESENTA: UN PARENTESIS NECESARIO

Si algo identifica certeramente la situación de la Iglesia hondureña antes de la década de los sesenta es un "escaso clero" y una población humana dispersa sin evangelización, en un territorio vasto. La falta de sintonía entre una demanda de servicios religiosos y una oferta de personal evangelizador era más que evidente, desesperante. Mientras tanto, la vida religiosa del pueblo hondureño se debatía entre la magia y la devoción popular.

Ante esta realidad, la necesidad de ampliar la organización eclesial y desde allí garantizar una identidad nacional a la institución eclesiástica capaz de lograr el agrupamiento de la clientela católica pasaba a ser la tarea prioritaria.

Los problemas internos de la Iglesia hondureña, le evitarán a ésta tener una presencia significativa en la realidad socio-política del período. Una cierta actitud indiferente del conjunto institucional sobre el acontecer nacional, parece explicarse por esa urgente labor misionera: reestructuración de la provincia eclesiástica; conformación de un cuerpo de agentes de pastoral y búsqueda de personal religioso extranjero.

El resultado de este proceso deparará una tendencia hacia la laicización de la institución eclesiástica. Como producto de los esfuerzos jerárquicos, la incorporación de los laicos a la tarea de evangelización deviene en inevitable, en razón de la insuficiencia de recursos humanos. La fisonomía de una Iglesia laica y más aún, con acento campesino, es el indicador más significativo de la vía escogida por la Jerarquía Católica hondureña para hacer frente a sus demandas.

De este modo, aunque los ensayos de la cúpula jerárquica recorrerán la vía de la acción católica y de los movimientos apostólicos de corte espiritual, el advenimiento de un despertar social se posibilita al cierre de la década de los cincuenta, como resultado de la presencia campesina en el quehacer eclesial.

El pueblo hondureño había mantenido su fe y su creencia durante mucho tiempo, gracias a la religiosidad popular. La Jerarquía así se enfrenta a un pueblo marcado por una religión simple y por un espiritualismo mágico. La referencia a Dios en la práctica religiosa del campesino, consistía básicamente en el rezo, a un poder sobrenatural y a sus intercesores (los santos, los poderes de la naturaleza, los espíritus del bien y el mal, etc.) en situaciones humanas que requerían apremio y dada la frustración y el peligro que circundaba.

Se trata de una religiosidad popular en estado natural, volcada hacia prácticas religiosas, ritos y creencias tradicionales: los rosarios, las novenas a los santos, el culto a la muerte, las fiestas patronales y las procesiones de Semana Santa.

Este providencialismo primitivo, establecía por un lado, una actitud marcadamente sumisa del campesino respecto a los hechos contingentes (una mala cosecha, una situación económica difícil, la muerte de un ser querido) y por otro lado, se caracterizaba por un sentir religioso que concede un lugar a Dios, los ángeles, los santos y el demonio o 'malo', y hace lo mismo con poderes especiales que provenían de hechos de la naturaleza, cosas o espíritus que se observaban como inexplicables y se calificaban como sobrenaturales (los duendes, la segua, el cadejo, los palos brujos (ruda, verbena, matapalos), los poderes de la luna, los anillos y cadenas de acero, las figuras de partes del cuerpo humano, etc).

Los límites entre las cosas de Dios y lo mágico son imprecisos en esta religión "naturalista" del campesino. El tránsito de una frontera simbólica a otra, provenía de la efectividad alcanzada en la solicitud de protección frente al poder desconocido. Si el Dios cristiano y las prácticas religiosas católicas no surtían efecto, se recurría a las pócimas del curandero, a los hechizos del brujo, a la oración 'a la ruda' u otro árbol brujo.²⁰

En la concepción religiosa campesina, no aparece distinción alguna entre Dios, santos y poderes mágicos. La magia se presenta además combinando el bien y el mal, la magia 'blanca' del curandero y la magia 'negra' del hechicero o brujo.

La devoción popular católica se encuentra circunscrita al problema de la muerte. El velorio, el funeral y la novena serán las actividades religiosas que más convocan al pueblo evidenciando la recurrencia a la fe como medida compensatoria frente a la desgracia humana.

De manera complementaria, la fe del campesino se ve revivida únicamente mediante los rezos personales (el rosario y la oración al santo predilecto), la celebración anual al santo y la fiesta patronal.

20. Esta línea de explicación se encuentra avalada empíricamente en el estudio de la socióloga hondureña Luz Marina Barrios Gil en: *La religiosidad popular y las celebraciones de la palabra de Dios en la zona sur de Honduras*. Choluteca, Honduras. Dic. 1971.

En esta vida religiosa aparece ausente una educación sacramental, por ello, el campesino sencillo —según lo prueba un estudio realizado en el sur de Honduras—²¹ será receloso de una práctica ritual y sacramental: no se confiesa, casi no asiste a misa, no comulga, no se confirma, no se casa y sólo respetará el sacramento del bautismo, bajo la creencia de que su incumplimiento le garantizaría la entrada al purgatorio o al infierno.

El liderazgo cristiano y el poder sobre las cosas de Dios, generalmente obtenidos por la permanencia y la entrega del agente, descansaba en un reducido cuerpo de miembros de la comunidad: la rezadora o el rezador, el mayordomo y sus ayudantes y el 'dueño' del santo.

En resumen, este pasado espiritual del pueblo campesino sólo podía reparar un conformismo, un pietismo y un fatalismo frente a los hechos de la realidad humana. La pasividad social es el efecto central de esta experiencia religiosa; las confesiones de los campesinos del sur del país lo confirman:

Nosotros estamos aquí porque no sabemos más que escarbar la tierra; la cuestión de la agricultura y no más. En la ciudad hay más civilización, se vive mejor, pagan más, pero nosotros tenemos que conformarnos con estar aquí, es la voluntad de Dios . . . Como estamos, estamos tranquilos, porque no podemos de otro modo. Con lo que Dios hace, ¿qué vamos a hacer? . . . conformarse y estando bueno, se está tranquilo porque se sabe que se está ganando seis reales para dárselos a los chiquitos . . .²²

Siendo el precedente una religiosidad popular masificada, deformada en su énfasis supersticioso pero útil para la evasión de la responsabilidad humana y el fortalecimiento del consuelo y pasividad social, la Iglesia Jerárquica deberá resolver varios problemas que se presentan simultáneamente. En primer lugar, transformar la religiosidad popular simple elevándola a una militancia católica más 'ilustrada'. Esto es, rica en educación doctrinal y bíblica; en la práctica consecuente y permanente del rito y sacramento católico; finalmente, más cercana a la concepción jerárquica de la vida religiosa.

En segundo lugar, obtener el personal religioso (clero nacional y extranjero) necesario para evangelizar la mayoría del país y emprender la labor de formación de un cuerpo de agentes de pastoral, el mismo que haría las veces de personal de relevo de esta gran labor de pre-evangelización. En tercer lugar, la tarea de agrupamiento y educación de la clientela católica exigía un esfuerzo —nada despreciable— para crear las condiciones institucionales (organizativas y físicas) requeridas para estructurar a escala nacional a la institución eclesiástica, es decir, afirmar una organización institucional sólida que permitiera en corto plazo la garantía de una mayor cobertura geográfica e influencia eclesial.

21. Ver al respecto de Sonia López: *La familia en el sur de Honduras*. Mimeografiado. Sin año ni fecha de edición.

22. Luz Marina Barrios Gil, *op. cit.*, pág. 25.

Finalmente, la existencia de un espiritualismo mágico en el pueblo campesino al cierre de la primera mitad del siglo XX en Honduras, hacía claro el atraso organizativo de la provincia eclesiástica. El pueblo construía sus propios dioses paganos y las formas mágicas de vivencia espiritual, elevando a la estatura de caciques religiosos a los pocos creyentes que de manera ignorante pero firme, sea por su poder económico o su entrega personal, estaban dispuestos a representar la misión evangelizadora de la Iglesia, dada la debilidad institucional.

En efecto, las energías invertidas en los primeros años de los cincuenta para acceder a una vida eclesial de escala mayor, habían tenido muy pocos resultados. La Iglesia Jerárquica había planteado algunas actividades de apostolado espiritual y social (Guardia del Santísimo, círculos de obreros católicos, movimiento intelectual católico) que rápidamente fenecen, evidenciando sus limitaciones por ser intentos verticales impulsados por el Nuncio Apostólico, sin base social ni condiciones organizativas mínimas.

El Nuncio estaba interesado en seguir la línea general trazada por la Iglesia Universal, de presencia católica en el mundo obrero, ante la amenaza de la secularización y las ideologías liberales y materialistas.

Este modelo de acción católica y de recristianización del mundo popular, que demostró ser más efectivo en manos de la Iglesia Católica costarricense y guatemalteca, no parecía posible de realizar de parte de la Iglesia hondureña al adolecer de una identidad nacional y de un cuerpo de agentes, capaces de resolver el mantenimiento espiritual de la clientela católica un ísono con tareas propias de la acción social.

Por ello, lo que identifica el devenir histórico de la Iglesia durante la década de los cincuenta y la primera mitad de los sesenta, es un sentido de misión y de preevangelización. No es por casualidad que eso ocurre tardíamente, como producto del desarrollo lento de la institución eclesiástica en Honduras. Los datos hablan por sí mismos.

En 1942, el número de sacerdotes cubre apenas un 22% del total que se juzga necesario para atender las necesidades de los fieles; en 1950 cubre apenas el 17%.²³ A nivel de parroquias el panorama no es tampoco halagüeño: el número de parroquias entre 1945 y 1950 es de 69 en todo el país, sube a 70 en 1955 para ampliarse a 82 en 1960.²⁴

Este problema de exceso de demanda y escasez de oferta en el plano religioso subsistirá permanentemente en la realidad eclesial hondureña, aunque se reducirá en virtud de la forma de atención que se le dará al problema. Aún en 1974, los datos en un diagnóstico eclesial de la Comisión Nacional de Pastoral siguen siendo preocupantes:

23) El dato es tomado de Pablo Richard y Guillermo Meléndez. *La Iglesia de los pobres en Centro América*. Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981. Pág. 322.

24. Datos de Isidoro Alonso, "Estadísticas religiosas de América Latina", Citado en Iván Vallier: *Catolicismo, control y modernización en América Latina*. Editorial Amorrortu. Argentina, 1970. Pág. 33.

Los promedios de habitantes por parroquia oscilan entre el límite inferior de 16.179 habitantes por parroquia en la Vicaría de Ocotepeque hasta el límite superior de 38.355 habitantes por parroquia en la Vicaría de Yoro . . . Un número de 110 parroquias . . . parece insuficiente para atender las necesidades de cerca de tres millones de hondureños.²⁵

La cúpula jerárquica se dedicará en el período a 'importar' el personal religioso especializado requerido para la preevangelización masiva que se concebía como imperativa y a fortalecer la cohesión institucional, mediante la constitución de prelaturas, vicariatos y diócesis.

Grandes contingentes de sacerdotes y religiosos son llamados a la tarea misionera hondureña: sacerdotes españoles y religiosos javerianos canadienses se asientan en Choluteca, religiosos pasionistas en Santa Bárbara, religiosos jesuitas en Yoro y Colón, religiosos dominicanos en Olancho y religiosos capuchinos en Ocotepeque, sólo para mencionar algunas congregaciones grandes.

La Iglesia hondureña lanza un llamado de auxilio que depende en su respuesta de la ayuda que brindará la Iglesia Universal y particularmente las congregaciones religiosas

El problema del personal evangelizador no es resuelto, la labor de atender promisoriamente a las masas católicas se mejora pero no se satisface; el hecho en sí, estimatizará al clero hondureño como un 'clero extranjero', lo que tendrá mucha importancia cuando la institución eclesiástica se dé a la tarea de aumentar su presencia en el plano social desde el pueblo.

Para 1965, la organización eclesial depara una Arquidiócesis, tres Diócesis y una Prelatura. Conforme arriba el personal religioso extranjero se va ampliando la estructura orgánica de la Iglesia, se desarrollan las Diócesis de Comayagua, Choluteca y la Prelatura de Olancho y más tarde los Vicariatos de Santa Rosa de Copán, Santa Bárbara y Ocotepeque, consolidándose además las Diócesis de San Pedro Sula y Tegucigalpa.

2. LA SALIDA INSTITUCIONAL: LA IGLESIA SE HACE LAICA Y OPTA POR UNA FISONOMIA CAMPESINA

A partir de 1959, se ensaya la empresa de preevangelización mediante el recurso de la misión popular. Aquella experiencia que se iniciaría por el año de 1957 en la parroquia de El Corpus en la Diócesis de Choluteca, comienza atrayendo a los antiguos líderes espirituales de la religiosidad mágica, a los 'rezadores o enseñadores', hacia un modelo de conformación doctrinal con previa aprobación jerárquica.

25. Manuel González Ramírez. *Estudio de la Misión Nacional de Pastoral*. Tegucigalpa, Honduras. Fotoc. del original, pág. 43 y siguientes.

En las reuniones, los celadores del apostolado de la oración comienzan a estudiar el catecismo, a conocer la Biblia y la Palabra de Dios directamente, buscando esclarecer los misterios de una militancia católica desconocida para ellos pero mayormente coincidente con las intenciones del clero y la Jerarquía.

Se esperaba que los celadores salieran a conquistar a los miembros de las comunidades, a aquellos que habían descuidado su fe y se habían entregado a prácticas paganas y supersticiosas. Estos celadores, unos rezadores y otros líderes políticos locales, sufrirán primero una depuración. Luego de bautizarse hacen los 'primeros nueve viernes' y reciben formación catequética, pasando la prueba fijada por un clero, que a lo sumo, busca oponer la religiosidad y devoción simple del pueblo a una fe 'ilustrada' y más cercana al esquema ritual y sacramental al que aspira la Iglesia Jerárquica.

De este modo, la época de misión y preevangelización va a ser resuelta, incorporando paulatinamente al mismo pueblo campesino en las tareas de evangelización. De una parte, se dedican esfuerzos para crear asociaciones permanentes en el plano religioso y de otra parte, se emprende la búsqueda de un personal laico comprometido; esfuerzos que pretenden resolverse con el "apostolado de la oración y los Caballeros de Cristo Rey". Más tarde se cerrará el proceso con la creación de la Legión de María.

Estas asociaciones, también formas devocionales de organización laica, no aspiran más que a revitalizar la fe del creyente en la Iglesia institucional, dicho de otro modo, en el reconocimiento de que la "verdad del anuncio de la Palabra" es atributo de la cúpula jerárquica.

El caso de los Caballeros de Cristo Rey es bastante ejemplificado de un tipo de religiosidad espiritualista que presume el control de los bienes de salvación en manos del clero y los obispos, estableciendo normas y pasos previos para el acceso a los medios religiosos.

Esta asociación, que incorpora varios miles de campesinos en el primer quinquenio de la década de los sesenta, intentaba devolver la confianza al pueblo creyente en la institución eclesiástica y sus agentes, especialmente mediante la idea de un triunfalismo católico garantizado por la influencia en las masas campesinas, en la magnificencia del culto y en la militancia masiva en actos religiosos de orden afectivo y personal.

Esta labor de recuperar almas perdidas, reagrupar a la clientela católica elevando la calidad de la vivencia religiosa en la masa fiel y crear una dirigencia laica dispuesta a extender su compromiso religioso mediante la comunicación de la vivencia espiritual en el pueblo, constituyen hechos que en su globalidad aportan la imagen de poder y de fuerza, tan venida a menos y tan necesaria en una perspectiva eclesial triunfalista, ávida de prestigio y reconocimiento, muy propia de esta etapa de las "cruzadas cristianas" de Honduras.

Esta salida institucional posee como vehículo central de acercamiento de la Iglesia con el pueblo, a las misiones populares. La Santa Misión (1959) que inician los sacerdotes españoles de Choluteca es el eje detonador de un conjunto de misiones populares parroquiales que actúan como medios evangelizadores durante muchos años en Honduras.

La tesis de impregnar a las “masas salvajes” de un mensaje motivador sobre la Iglesia, las tres divinas personas y los dogmas de fe parecía ser parte central de esta santa cruzada. La Iglesia Jerárquica se ve satisfecha en sus metas, cuando los conversos se disponen a prácticas de regocijo espiritual, a experiencias de educación bíblica y doctrinal y a la participación ordenada y repetitiva del acto litúrgico y de algunos de los sacramentos fundamentales.

La Santa Misión del Sur y la continuación de ella en otras partes del país, en suma, aspiran a que los portadores del espiritualismo mágico interioricen y asimilen ciertas verdades religiosas y comportamientos religiosos que resalten ahora la validez del rito y sacramento como formas idóneas de animación cristiana. Su otro objetivo, alcanzado de manera holgada, es justamente crear la primera generación de agentes de pastoral.

Esta situación, que expresa la dependencia objetiva de la empresa evangelizadora de parte de un personal laico de apoyo que sustituya a la vez que responda a la escasez de sacerdotes, evacuará a la postre un efecto doble: asimismo como asegura el lazo entre masas fieles y jerarquía a fin de mantener el control y dominio de la fe, ejerce una influencia decisiva tendiente a moldear al ritmo de la lectura de los acontecimientos del pueblo campesino el rol de la Iglesia en la realidad hondureña. A partir de esta fusión Iglesia y campesinado, serán revisadas el pensamiento y práctica de la institución eclesiástica respecto a las necesidades y luchas del pueblo católico. La faz campesina de la Iglesia hondureña, tasada por la masiva incorporación del liderazgo laico en las tareas evangelizadoras, delinearé decisivamente el destino de la misma en los años posteriores, como uno que se presta a la proyección social de los cristianos.

Algunos hechos sostienen en esta línea de argumentación. En primer término, la Jerarquía topa con un problema objetivo en su tarea de aglutinar la clientela católica y elevarle su nivel de educación religiosa, cual es el predominio de un analfabetismo en el pueblo que resta posibilidad para introducir el conocimiento doctrinal en los agentes de pastoral. La lucha contra el analfabetismo del pueblo se revela en su sentido social, reflejando aquél como una de las facetas de la opresión.

En segundo término, en el seno de la Iglesia Jerárquica aparecen artífices tales como Monseñor Evelio Domínguez, que proclamarán la urgencia de un rol activo de la Iglesia en la sociedad. Inclusive, las aso-

ciaciones piadosas que se crean —impulsadas por este mismo obispo— debían proyectarse hacia la comunidad, atendiendo aunque fuera de manera modesta, los problemas del pueblo.

En tercer término, la Jerarquía aprueba la integración de organismos de iniciativa social, tales como Cáritas, Asociación Cultural Popular Hondureña (ACPH) y la Organización de Medios de Comunicación (Radio Católica).

En cuarto término, de manera lenta pero constante, un conglomerado de agentes de la Iglesia comienzan a transitar el camino de constitución de un movimiento popular de orientación social-cristiana.

En quinto término, estas iniciativas jerárquicas deben comprenderse a la luz de una preocupación creciente —generalizada para las Iglesias latinoamericanas en la etapa de postguerra— por plasmar una presencia en el mundo obrero y popular en lucha contra opciones populares de carácter clasista.

Ciertamente no se puede hacer caso omiso de que la muleta ideológica más predominante en la Iglesia durante la década de los cincuenta es el anticomunismo, ejemplo vivaz por cierto, de la presencia de corrientes ideológicas provenientes de las potencias occidentales que en el contexto de la guerra fría, moldean decisivamente el pensamiento religioso. Las actividades eclesiales no pueden obviar la frontera ideológica. El anticomunismo burdo y fanático se reavivó con la intentona fallida de revolución de Jacobo Arbenz en Guatemala y con la gesta insurreccional que triunfa en Cuba.

Las pocas veces que la Iglesia Jerárquica se pronuncia respecto a algún acontecimiento social y político de la realidad nacional, atiende ciertamente este peligro ideológico, como lo demuestra la Carta Pastoral Episcopal con motivo de la huelga bananera de 1954 y la presión ejercida desde los medios de comunicación en 1959 para que el gobierno rompiera relaciones diplomáticas con el nuevo gobierno cubano.

En esta línea, independientemente de los retos relativos a la apremiante necesidad de lograr la cohesión de la provincia eclesiástica y a la obtención del control de la clientela católica, la época de misión y de preevangelización debe visualizarse como una gran jornada preventiva dirigida a frenar la competencia que en el propio campo de las significaciones religiosas realizan los grupos protestantes. Dispuesta además a emprender una recuperación del mundo obrero so pena de dejar la dirección del movimiento popular en manos de ideologías y formas de lucha consideradas por el pleno de la Conferencia Episcopal como malsanas y radicales.

No se va a negar, en sexto término, una explícita y clara sensibilidad social de parte de algunos obispos y sacerdotes, obviamente remozada a partir de la reflexión con los líderes campesinos, que

permite abrir el horizonte eclesial hacia una mayor presencia en la realidad socio-económica de las parroquias y del país. Ya la Carta Pastoral de Mons. Domínguez en 1960, obispo auxiliar de Tegucigalpa, emprendía este movimiento de apertura a lo social, recapacitando sobre los dilemas de la institución eclesiástica en un mundo de paulatina secularización. Desde aquí, insinuaba como válida la promoción de organizaciones campesinas de defensa de intereses reivindicativos, aunque también insistía en la creación de asociaciones piadosas (Caballeros de Cristo Rey, Legión de María y celadores del apostolado de la oración), las cuales debían también empezar a proyectarse en tareas de desarrollo comunal.

Así, el ligamen entre Iglesia, organización reivindicativa y trabajo comunal estaba planteado formalmente a partir de las posiciones de este líder jerárquico.

Simultáneamente, Mons. Domínguez emprende la creación de Cáritas como ente canalizador de las inquietudes en materia social de la Iglesia a escala nacional. La óptica caritativa entendida como asistencialismo predominará durante muchos años. No existirá en este período planificación ni estrategia alguna, es obvio que la visión acerca de las causas de los problemas no supera el llamado abstracto a la reconciliación y armonía humanas.

A raíz de la fundación de Radio Católica, Mons. Domínguez motiva entre rosario y misa al campesinado radio-oyente para que escuche un programa de alfabetización iniciado en 1960, copia algo fiel de su homónimo de Radio Sutatenza en Colombia. Este será el antecedente para el desarrollo de las Escuelas Radiofónicas en Honduras.

Lo interesante es que los cursos cortos para monitores de cultura, emprendidos en el norte y sur del país, hacen combinar las actividades propiamente culturales con actividades de educación para adultos. Después del rezo, los feligreses se concentran en las clases de alfabetización, que aparecían como el camino para el progreso individual y para el conocimiento de las "cosas de Dios". La Biblia ahora estaba en manos de todo el pueblo y sería leída directamente.

Rápidamente, la Iglesia combate el analfabetismo de sus dirigentes laicos se convierten las sesiones del apostolado y en reuniones para discutir la creación de una cooperativa de ahorro, la construcción de un camino, de la ermita o de una escuela.

Esta estrategia se puede decir que parte del mismo momento en que surgen las Escuelas Radiofónicas como programas de alfabetización radial, para luego convertirse con el surgimiento de ACPH, en un programa educativo y de proyección comunal impulsado por una asociación privada con aval de la Iglesia pero autónomo de ella y del Estado hondureño.

La Iglesia hondureña comienza a combinar la práctica religiosa con la educación y capacitación para la acción social desde la experiencia con la masa campesina analfabeta; sus dirigentes apenas alfabetizados, se convierten en monitores de cultura y educadores de otros grupos campesinos.

En resumen, la apertura a la proyección social de la Iglesia institucional proviene de un conjunto de factores que se conjugan entre sí constituyendo el factor central de la década de los sesenta, que permite a la base laica abrazar años más tarde como solución a los problemas del mundo popular la "ideología del desarrollo" en su vertiente eclesial.

Serán básicamente los mismos agentes de pastoral formados para favorecer la magnificencia del culto y la práctica sacramental masificante, los que se convertirán en delegados de la palabra, líderes de patronatos y ligas campesinas, militantes partidarios de la corriente social cristiana secular. El proceso de evolución del liderazgo laical comienza a cerrarse: enseñadores y rezadores militan en el apostolado de la oración y en otras asociaciones piadosas para avanzar como alfabetizadores y terminar como delegados, líderes comunales y agentes políticos.

Es necesario aclarar que paralelamente ocurre una expansión del modelo de la Iglesia Jerárquica hacia las zonas urbanas del país. Este, no teniendo los mismos efectos que el trabajo con el campesinado, aborda sustancialmente la atención de la pastoral urbana, particularmente dirigida a la recuperación de las élites ilustradas y los sectores medios de adhesión católica.

El surgimiento y consolidación de un número pequeño de movimientos apostólicos debe analizarse en la línea jerárquica de aglutinamiento y control de la masa católica. Surgen el Movimiento Familiar Cristiano (1963) para atender la Pastoral Familiar, los Cursos de Cristiandad (1964) con un modelo de reflexión cristiana universalmente conocido, centrando su accionar en Tegucigalpa, San Pedro Sula y otras importantes ciudades del país. Al mismo tiempo, se funda impulsado por dirigentes laicos de capas medias cercanos a la corriente del socialcristianismo secular, el Frente Socialcristiano de la Universidad (FRESC), primer embrión de pastoral universitaria y paso previo para el advenimiento de una corriente política orgánica del socialcristianismo en Honduras. La expansión del modelo de apostolado femenino de la Legión de María, atiende la organización de la mujer urbana.

Estos movimientos apostólicos, nada autónomos, más bien filiales de movimientos internacionales, no serán innovadores en materia de organización eclesial y de educación cristiana, pero sí cumplen acertadamente un papel relevante en el desarrollo de la concepción evangelizadora, propia de la Jerarquía, en el campo urbano.

El caso de los cursillistas es significativo, puesto que de este movimiento saldrá un conjunto de dirigentes cristianos que volcarán su sensibilidad social a través de programas de Cáritas de proyección comunal campesina y superarán —en algún grado— la indiferencia social y el hermetismo religioso de los movimientos apostólicos contemporáneos.

El desarrollo de ciclos de conferencias y talleres de formación en materia de Doctrina Social de la Iglesia para empresarios, profesionales, educadores y maestros es otra de las formas de captación de la clientela católica que se ensaya en las ciudades, por parte de la Jerarquía.

En efecto, estos ciclos y talleres más la etervescencia de los sectores universitarios, provocan la articulación de un conglomerado de dirigentes urbanos que terminan por construir un frente político social-cristiano, preocupado por modificar el ejercicio del poder político nacional.

La Iglesia Jerárquica, en su experiencia urbana, va a cosechar frutos pero también tristezas cuando la masa urbana influida por ella busca agruparse ideológicamente y obtener un espacio político en la sociedad hondureña, recurriendo a la competencia con la Jerarquía, en procura de un apoyo de las bases de la Iglesia al movimiento político social-cristiano.

Ya para la segunda mitad de la década de los sesenta es un hecho objetivo que la Iglesia ha remontado su aislamiento de la sociedad. Su influencia y participación en los problemas de la realidad hondureña comenzaban a hacerse sentir y a ser respetadas por el poder político, económico y militar como por otras fuerzas vivas del país.

Aquella etapa de indiferencia y aislamiento de la Iglesia sobre el acontecer socio-político, exigida por ese proceso tardío de consolidación interna que sabiamente advierte la necesidad de barrer primero “dentro de la casa”, es diametralmente alterada en las postrimerías de la década de los sesenta.

Después de las buenas relaciones que mantiene la Iglesia —por intercesión de sus obispos— con el gobierno reformista de Villeda Morales, expresadas en “chineos” y concesiones elegantes del gobierno hacia la Iglesia y viceversa, como por una suerte de delimitación de zonas de influencia entre poder civil y poder eclesial que funciona satisfactoriamente, parece romperse una etapa de silencio de la Iglesia cuando ella asume un rol destacado en la realidad social.

Coincidiendo con la ruptura del proceso de “democratización” de los cincuenta y el primer arribo del General López Arellano al poder político, la Iglesia hondureña se convertirá en un agente social importante. Esto ocurre cuando las bases cristianas se introducen en el campo de la promoción social desde el espacio parroquial y diocesano, asegurándose una superación de la dicotomía entre fe y compromiso social

mediante un conjunto de actividades y métodos, que dentro del alero eclesial, darán mucho que hablar en el país y en el exterior.

3. LOS RASGOS DEL MODELO DE LA IGLESIA JERARQUICA O IGLESIA INSTITUCIONAL

Nos parece necesario para este momento, tipificar el modelo de Iglesia Jerárquica como propio de los agentes religiosos que creen en la autoridad y control de la Iglesia a partir de los designios de la Jerarquía Católica.

Algunas de las características que consignaremos, no han sido confirmadas empíricamente en el período histórico que hemos mencionado aunque se constatarán después. Aún así, nos parece que durante el período de 1950 a 1965 es cuando el modelo se enraiza más fuertemente en la vida eclesial hondureña. La postulación de los rasgos del mismo, permitirá comprender posteriormente las posiciones que asumirán los agentes religiosos del modelo institucional en otros momentos históricos en donde la presencia de la Iglesia en la coyuntura política y social aparece como crucial.

Este modelo enfatiza el conjunto de relaciones que establecen los agentes de la Iglesia Jerárquica, a partir de lo religioso, con la dimensión social y la dimensión política, aspectos que consideramos necesarios para validar el análisis que hemos realizado y que retomaremos, cuando este sector se expresa en lucha contra los agentes sociales de otros modelos eclesiales. Las premisas teóricas para este enfoque han sido recuperadas de dos científicos de enorme trayectoria: el italiano Antonio Gramsci y el francés Pierre Bourdieu.²⁶

Estas características serían:

1. *La relación con la estructura social*

- a) La religión "oficial" se institucionaliza al "interior" del orden social dado, es decir, a partir de la institucionalización social imperante. Por esta circunstancia, participa de la distribución del poder y del prestigio que es propio de quienes avalan el orden social dado.
- b) Por su cercanía con la institucionalidad política, se ve reconocida socialmente bajo el alero y protección de los agentes sociales de las clases dominantes. Los jerarcas son reconocidos como dirigentes,

26. Ver el aporte gramsciano sobre la religión en: PORTELLI, Hughes: *Gramsci y la cuestión religiosa*, Ed. Laia, Barcelona, España. 1977. El enfoque de Pierre Bourdieu puede repararse en: Bourdieu, Pierre: "Genese et structure du champ religieux", *Revue Française de sociologie*, París, 1977. Págs. 265-272; o bien en: Maduro, Otto: *Religión y conflicto social*, Ed. Cuadernos Ecuménicos, Centro de Estudios Ecuménicos, México, Capítulo Tercero.

favoreciéndose de los privilegios económicos, políticos y culturales de los sectores más altos de la estructura social.

- c) Cuando la cúpula jerárquica ve amenazada su cuota de poder y privilegio social, busca ampliar su base social de apoyo y por ello plantea el dominio de la sociedad civil.
- d) En ciertas coyunturas, donde otras fuerzas políticas se disponen a golpear y marginar a la Iglesia Jerárquica, ella no descansa en garantizarse una política ágil de control de la clientela católica. De un lado, emprende una penetración en las ramas católicas del aparato sindical, político y escolar, de otro lado, se dispone a la creación de una poderosa organización de masas laicas (movimientos apostólicos, grupos de proyección social o de acción católica, etc.) con el propósito de agrupar a las masas y sostenerlas bajo su dirección, garantizándose una base social capaz de evidenciar una cuota de poder frente a adversarios que enarbolan posiciones anticlericales o ideas que juzgue la Jerarquía como contrarias a los postulados cristianos.
- e) En otras circunstancias, se dispone a crear un partido político popular (la Democracia Cristiana en el mundo contemporáneo), especialmente cuando el modelo de "acción católica" falla o es insuficiente para contener el avance del movimiento popular secular.

2. Carácter de enjuiciamiento de la realidad social

- a) Ante la posibilidad de que salga de su propio seno una crítica radical contra la institucionalidad social imperante, que tienda a desestabilizar a la misma y por tanto la propia estabilidad de su estructura, la institución jerárquica comporta un rechazo tácito a la ruptura del orden social y antepone siempre la negociación de intereses, el consenso y la integración social. Estas medidas las estimula en su propia base o en sectores seculares que influye puesto que teme la crítica radical al orden contingente.

3. El criterio de veracidad del mensaje

- a) Toda religión institucionalizada o Iglesia, en calidad de representación mental y simbólica, porta una norma práctica que busca ser proclamada mediante el recurso de la Palabra (de Dios) como necesaria de ser vivida por sus adeptos, a fin de que, luego de su interiorización, anime una práctica y comportamiento social específicos.
- b) Por la legitimación que debe realizar del orden social establecido para obtener la suya propia, la norma de conducta práctica que estimula la cúpula jerárquica es la pasividad social, toda vez que no está dispuesta a reconocer una crítica sustancial del sistema vigente.

- c) En el caso del modelo institucional, la normatividad ética y religiosa que proyecta proviene de la competencia jerárquica. La “verdad anunciada” es producto de la adhesión previa y militante a procedimientos definidos en razón de una escala de atribuciones ya establecidas.
- d) La Iglesia Jerárquica aspira al control monopólico de los bienes religiosos, para lo cual crea su propia estructura orgánica. Desde esta posición, pretende validar como fieles a quienes aceptan la forma impuesta mediante el orden y la disciplina jerárquica y descalificará a quienes cuestionen su control.
- e) De allí que la forma de aprobación y validación del mensaje religioso de parte de la cúpula jerárquica, requiera mantener un control del arsenal religioso, logrado mediante el recurso reiterado del culto y los sacramentos como de la magnificencia de éstos. Ambos medios, constituyen los vehículos idóneos para lograr una base doctrinal homogénea, en tanto suponen la repetición de comportamientos religiosos prefijados.
- f) El control también se adquiere mediante la creación de un cuerpo de sacerdotes sometidos —bajo coerción— a una disciplina de “hierro” que impide traspasar límites precisos. Colateralmente, se obtiene a partir de la creación y dirección de una estructura material de difusión cultural (revistas, periódicos, emisoras, boletines, hojitas parroquiales, etc.).
- g) A su vez, para obtener este control monopólico de los bienes religiosos, la Iglesia Jerárquica requiere de una mayor cuota de poder y de base social, que alcanza en la constante organización y ampliación de una clientela católica fiel a sus designios.

En resumen, conceptualmente²⁷ entendemos que, cuando en una sociedad distintos grupos sociales consideran como necesidad objetiva contar con una cosmovisión total o parcialmente religiosa, decimos que existe un interés religioso o una demanda religiosa plural insatisfecha que requiere de una oferta de igual sentido.

Así, el campo religioso asume la especificidad y autonomía relativa conformándose una estructura compleja. La producción religiosa en las sociedades actuales advierte la especialización del trabajo religioso, fenómeno que supone el surgimiento de un cuerpo de funcionarios —especialistas— que hayan su razón de ser en la atención de la demanda religiosa insatisfecha. La forma particular de articulación del campo religioso es producto de la dinámica que imponen una oferta y una demanda religiosa en proceso de ajuste.

27. Nos apoyamos en este enfoque, de nuevo en la tesis de Pierre Bordieu *Idem*, y en la presentación que de ella hace el autor latinoamericano Otto Maduro, *Idem*.

Su derivado es la constitución de un poder religioso estructurado, comprendido por un conjunto de actores, acciones e instituciones que se organizan en función de la producción y control de los medios de producción religiosa o bienes de salvación.

Una Iglesia o institución religiosa —como la Iglesia Católica— determinada por un “poder religioso” aparece detentando la capacidad de conferir a un actor, grupo o acción religiosa, legitimidad o deslegitimidad. Y esto es posible dado el control que ejerce sobre la producción de los bienes de salvación. Ergo, el modelo eclesial de la Iglesia Jerárquica o institucional es aquel que hace descansar en manos de una minoría de agentes religiosos (la cúpula jerárquica y un sector privilegiado del clero) la prerrogativa del control monopólico y absoluto de los bienes de salvación.

Esta perspectiva no anima un rechazo a la validez del nivel institucional en la empresa religiosa (entendiendo por ello la necesidad de crear un conjunto de actores, acciones e instituciones que de forma estructurada habiliten la oferta religiosa). Lo que se enfatiza es que “lo institucional” está en función de un monopolio que excluye otras ofertas religiosas (discursos y prácticas) que pretenden responder a demandas religiosas subalternas. Pero también, ese monopolio y poder religioso obtiene validación, del prestigio y honor que le es concedido y otorgado a la minoría religiosa que lo detenta, de parte del régimen político y social dominante.

4. EL VINCULO ENTRE EL APOSTOLADO LAICO Y EL COMPROMISO DESARROLLISTA

Los años que corren desde 1965 hasta 1970 condensan un movimiento de inspiración social cristiana que va a combinar intensamente acción eclesial y movilización popular en torno a la teoría del desarrollismo.

Es un período de grandes iniciativas, en donde los católicos, agencias laicas de promoción social, organizaciones campesinas, clero y agentes de pastoral buscarán derroteros comunes para atacar el estado de pobreza del pueblo.

Nacen y se consolidan las principales organizaciones promocionistas, algunas de ellas impulsadas por la Iglesia Católica, y que más tarde se aglutinan en el órgano Consejo de Coordinación para el Desarrollo (CONCORDE). Ellas son: Federación de Cooperativas de Ahorro y Préstamo (FECAP); Fundación Hondureña de Desarrollo (FUNHDESA) y Asociación de Promoción Humana. Además, se deben agregar los organismos de inspiración católica: Cáritas, Acción Cultural Popular Hondureña (ACPH); Clubes de Amas del Hogar y los diversos centros de capacitación campesina.

En otro sentido, la corriente social-cristiana, todavía sin expresión político partidaria, crece sustancialmente en el seno del movimiento popular. El tránsito de la ACASH a la FENTCH permite conformar la Unión Nacional de Campesinos (UNC), frente popular socialcristiano que inicia un despliegue organizativo en todo el país, mediante la ampliación de filiales en las cabeceras departamentales más importantes.

Es una etapa donde diversos grupos de inspiración eclesial prácticamente toman la sociedad civil, en el trayecto que se extiende desde el golpe militar de 1963 hasta el arribo del reformismo militar en 1972, aunque continúa fuertemente hasta 1975. Sus actividades se centran en crear proyectos locales, regionales y nacionales de desarrollo y en el impulso de la participación organizada del campesino.

Mientras tanto, la institución eclesiástica a nivel de Pastoral Social realiza pasos importantes. Los agentes de pastoral y el clero han acogido el principio de la lucha por los problemas sociales. Las actividades que se impulsan arrojan los siguientes resultados: creación de centros de capacitación cristiana; crecimiento de programas de alfabetización de adultos (escuelas radiofónicas) en todo el país; creación de cooperativas de ahorro y crédito; creación de ligas campesinas y proyectos de desarrollo comunal en las principales diócesis (electricidad, acueductos rurales, letrinización, construcción de caminos, escuelas, salones comunales, etc.).

En este proceso de participación masiva en el desarrollo y la promoción popular los sacerdotes no serán espectadores indiferentes, más bien se convierten en los motivadores y en guías de la incorporación cristiana al modelo del Desarrollismo Eclesiástico.

También ocurre una reorganización de la orientación y de las actividades de Cáritas. Se plantea un énfasis en la actividad promocional en detrimento del asistencialismo burdo, buscando así remediar las causas de los problemas sociales en mejor posición a como lo hacía el caritativismo tradicional. La gestación de departamentos específicos en Cáritas (Departamento Socio-Religioso, Departamento Socio-Económico y Departamento de Asistencia Social), busca planificar y organizar más científicamente el trabajo de promoción, labor en la que ayuda también el conglomerado de técnicos internacionales de Pastoral Social que la Jerarquía traerá a Honduras para formar profesionales y dirigentes cristianos y aportar sugerencias de orden técnico para las actividades de promoción.

Con el aporte financiero internacional que canaliza Cáritas, se apoyará en mucho el Desarrollismo Eclesiástico en cada Diócesis. Surgen los principales medios de comunicación católica (Radio Progreso, Radio Paz y Semanario Fides) y se crean los "centros de capacitación campesina" (La Colmena, La Fragua, Las Milpas, El Yunque), que pasarán a ser los medios organizativos y educativos desde donde se forma la generación de líderes campesinos y agentes pastorales del esquema desarrollista. La conformación de equipos de intelectuales y

técnicos encargados de esta labor educativa, se facilita grandemente con el aporte que realizan las congregaciones religiosas asentadas en el país.

Este modelo desarrollista, encubado en la segunda mitad de la década de los sesenta y expresado sustantivamente en el período del reformismo militar, asume la forma de una corriente eclesial que recibe el apoyo del grueso de la institucionalidad eclesiástica. Incorpora a los miembros del modelo de Iglesia Jerárquica y convence a sus propios seguidores, muchos de los cuales provendrán de las congregaciones religiosas. De allí que se afirme que un sector mayoritario de la Iglesia Jerárquica se entusiasmará con el Desarrollismo Eclesial, asumiéndolo como una salida consecuente ante los retos de la realidad y en favor de los sectores populares campesinos. Mientras que otro sector verá con recelo el pronunciado interés en la acción social cristiana, por considerarla deformante del quehacer eclesial y no participará de él.

El Desarrollismo Eclesiástico, en la medida en que no se restringe a las prácticas rituales y sacramentales, presupone una estrategia de encuadre de la participación social y de la movilización cristiana, cuyos rasgos serían los siguientes:

- a) Se tiende a incorporar a los agentes de pastoral y líderes de base del modelo de Iglesia Jerárquica en la Pastoral Social, convirtiendo a éstos en la base del modelo de Iglesia Desarrollista.

Es un hecho comprobado que los antiguos Celebradores del Apostolado, monitores de Escuelas Radiofónicas, Cursillistas y Legionarias de María comenzarán rápidamente —conforme perciban el visto bueno de sacerdotes y obispos— a integrarse en la promoción campesina y en la promoción comunal.

- b) Se crearán —desde la Iglesia y con su aval— formas organizativas de reivindicación económica y social, que nuclean sectorialmente a las masas católicas, en ajuste a las necesidades específicas de los contextos sociales parroquiales (caso de los clubes de amas de casa, cooperativas de producción, ahorro y crédito y de las ligas campesinas).
- c) Se fortalecerán los modelos educativos de formación de cuadros dirigentes para la Iglesia y el trabajo comunal.

Así, las Escuelas Radiofónicas y sus agentes, los monitores de círculos de cultura, serán estimulados grandemente. La ACPH, al cierre de la década de los sesenta anunciaba la alfabetización de 25 mil campesinos adultos, pero también el haber fundado cooperativas, construido escuelas y caminos, pozos, estanques para peces, letrinas, creando programas de hortalizas y de mejoramiento de viviendas.

Es bien claro que el recurso educativo aparece como requisito de un modelo, que tiene que transformar la conciencia religiosa y

social de los antiguos dirigentes espirituales y de los fieles de la Iglesia, vinculando alfabetización con análisis de la realidad nacional y acción social comunitaria.

- d) Este trabajo educativo, que resuelve el analfabetismo a la vez que liga éste a otros problemas sociales más graves, comienza a plantearse también desde una óptica religiosa.

En lo puntual el modelo educativo de las Escuelas Radiofónicas, en tanto secular no es suficiente para garantizar un sello cristiano a la educación de las bases católicas cedidas —por así decirlo— por la Iglesia a la ACPH. La experiencia recorrida en los círculos de cultura permite las condiciones óptimas para que surja y converja la Celebración de la Palabra de Dios (CPD), allá en las aldeas pobres del sur de Honduras, insistiendo en la gestación de un modelo educativo de carácter cultural y doctrinal.

Este constituye el descubrimiento catequético más valioso de la Iglesia hondureña y su aporte en la Iglesia latinoamericana y universal, toda vez que incorpora más directamente al laico en actividades culturales anteriormente atribuibles como propias del ejercicio sacerdotal, en la línea de asegurar una formación evangelizadora en el seno de la comunidad cristiana.

- e) Todas estas formas organizativas y reivindicativas y aparatos educativos de carácter religioso o secular van a fundirse al interior de la estrategia pastoral parroquial. El fenómeno va a significar que los agentes de pastoral y la base católica activa se encuentren inmersos en una dinámica que enlaza la reflexión bíblica y doctrinal con una convicción religiosa, capaz de garantizar la identidad cristiana mediante la acción social y la lucha reivindicativa.

Es pues, una estrategia eclesial que funde por primera vez realidad social y compromiso cristiano, pero manteniendo el desarrollo de la conciencia social y de la conciencia religiosa en límites muy precisos, como luego advertiremos.

Un repaso de esta dinámica, nos indica que, a partir de la Palabra de Dios reflexionada de cara a los acontecimientos cotidianos en la CPD y en la misa comunitaria, los cristianos asumen normas éticas que les exigen organizarse en distintos canales para dar el salto a la participación de tipo promocional, en vistas de una meta común: el desarrollo integral.

En el ínterin de este proceso, los vehículos educativos y organizativos de carácter secular (ACPH, Escuelas Radiofónicas, Cooperativas, Ligas, Patronatos) pero cobijados en el alero eclesial, completan la preparación requerida para guiar las acciones humanas que se emprenden.

Al mismo tiempo, el trabajo de orden educativo se ve proyectado por una dirigencia cristiana campesina, que surge como vanguardia e

influye sustancialmente la dinámica del conjunto de expresiones del Desarrollismo Eclesiástico e incluso del movimiento popular campesino.

La espiral concluye cuando advertimos que este contingente de cristianos transita de la organización eclesial a la organización secular sin establecer fronteras inflexibles, más bien, comprendiendo como punto de conexión la lucha común por el desarrollo de los pueblos. Pero también regresa de la organización secular a la comunidad cristiana, retroalimentando verazmente la práctica religiosa, la reflexión bíblica y el sentido de comunidad cristiana.

Esta retroalimentación y síntesis de roles puede situarse desde dos puntos de vista. Para los agentes de pastoral y la base católica, la reflexión cristiana sobre la praxis en el campo popular tiene un eje motivador de fisonomía religiosa: la Celebración de la Palabra. Para los campesinos organizados en ligas, patronatos y sindicatos, el eje motivador de su proyección social son los fines y objetivos del frente de masas (FENTCH, UNC, ANACH) y/o del Movimiento Demócrata Cristiano.

En este sentido, en el análisis general de las opciones eclesiales y de las prácticas cristianas, en este caso del modelo del Desarrollismo Eclesiástico cobra importancia el lograr precisar cuál es el eje motivador de la acción humana. En el campo de las relaciones sociales y políticas, nos parece que se dan tres posibilidades autónomas entre sí aunque en la práctica histórica puedan expresarse con menor precisión sus puntos de diferencia, cuales son:

- a) Una práctica social y política de los cristianos que postula y mantiene como eje fundador de sus acciones una convicción religiosa asimilada e interiorizada por los agentes.
- b) Una práctica social y política de orientación cristiana que acepta una relación íntima con la mediación política, esto es, mediada pero no contradicha por la presencia de la acción política secular, aunque sí transformada en la síntesis con ella.
- c) Una práctica social y política de los cristianos que margina la convicción religiosa y aparece determinada por la racionalidad y acción política de signo ideológico, comportando así rasgos proclives a la secularización creciente.

El supuesto que presentamos, para ordenar y explicar consecuentemente los efectos sociales y políticos de la práctica cristiana hondureña en el seno del esquema del Desarrollismo Eclesiástico, es que el caso de la experiencia desarrollista de la Diócesis de Choluteca se coloca fundamentalmente en la tercera posibilidad presentada, toda vez que su mediación con el movimiento popular campesino no es tan fuerte como para superar el sello ideológico y político que es implícito al modelo del desarrollismo secular, del cual retoma sus premisas centrales el modelo

del Desarrollismo Eclesiástico. Sin lugar a dudas, en la Diócesis de Cholulteca existen además rasgos y acciones que se colocan en la primera posibilidad, que aparecen de manera subalterna.

En el caso de la experiencia desarrollista de la Diócesis de Olancho, la estrategia pastoral surge del ensayo consciente de la primera posibilidad para ser trasladada a la segunda posibilidad a raíz de los retos del contexto social inmediato y por el peso e influencia del movimiento popular campesino en dicho proceso.

El resultado, en el orden interpretativo, es que el Desarrollismo Eclesial cholutequeño no puede aislarse de los marcos ideológicos establecidos por el desarrollismo, más bien los mismos finalmente determinan la proyección social y política de los cristianos, aunque su vínculo con el movimiento popular campesino y la existencia de un juicio ético religioso le permite acceder a cumplir funciones proféticas, pero subordinadamente.

El Desarrollismo Eclesial olancheño se traslada a lo que damos en llamar el “desarrollismo crítico”, cuando se acerca paulatinamente al profetismo eclesial y desde él se permite el enlace con la mediación política secular que lo transforma, particularmente en lo que respecta a los alcances obtenidos en la proyección social de los cristianos.

Estas apreciaciones analíticas trataremos de recuperarlas justamente en la revisión de los acontecimientos de Cholulteca y Olancho. Lo que es claro es que existirán distintas opciones cristianas frente al entorno social, que arrojan efectos variados en el plano social y político.

De ello dará cuenta el impacto diferenciado de la empresa pastoral de Cholulteca respecto a la de Olancho, como las contradicciones y diferencias que acaecen entre agencias laicas de desarrollo y el movimiento popular campesino de orientación social cristiana por un lado, y la Iglesia Jerárquica, por el otro lado, alrededor de CONCORDE.

Es necesario, antes de abordar esta problemática, situar los rasgos del modelo del Desarrollismo Eclesiástico.

5. LOS RASGOS DEL MODELO DE IGLESIA DESARROLLISTA O DEL DESARROLLISMO ECLESIASTICO

¿Qué es lo que identifica finalmente el quehacer de la Iglesia Desarrollista?

Decía al respecto, un estudioso del movimiento social-cristiano:

Al principio de los años 60, aunque la Iglesia se vio también en parte influida por las concepciones del desarrollismo economista, empiezan a elaborarse concepciones científco-doctrinarias que pretendían dar una mejor explicación del subdesarrollo y, desde una

perspectiva cristiana, trazar una estrategia más adecuada para superar sus manifestaciones.²⁸

El Padre Lebret, por una parte, con su teoría del desarrollo integral y con el aporte del equipo de economía humana y el Padre Vekermans por otra, interpretando la realidad latinoamericana a base de las categorías marginalidad-integración e impulsando la estrategia de la promoción popular, representan la coincidencia de los sectores cristianos en los planteamientos desarrollistas. Ambas concepciones ejercieron mucha influencia en el trabajo de promoción popular en Honduras hasta 1971.²⁹

El autor parte de la división entre una concepción desarrollista secular y otra de orientación confesional. Lo que no aclara, es que justamente la concepción desarrollista secular le presta la base ideológica al Desarrollismo Eclesiástico, puesto que los creadores del segundo modelo no harán más que partir de las premisas fundamentales del primero.

En la línea de este estudioso, la teoría desarrollista parte del reconocimiento de la oposición entre una sociedad participante, es decir, portadora de las condiciones necesarias para influir decisivamente en los hilos del poder político, la economía y la sociedad, y otra, la sociedad marginada, que escapa a cualquier posibilidad de ejercer una participación importante en tales campos. La solución y mediación —a la vez— entre dichos polos, sería la tesis de la promoción popular, avalada por el CELAM en 1966, actuando como remedio para la integración activa de los marginados de la sociedad “participante”.

Desde esta perspectiva mediante la organización popular planificada el pueblo llegaría al desarrollo integral, sería beneficiario del desarrollo económico y técnico de la sociedad.

Más adelante, por los aportes de la ciencia social latinoamericana, del educador brasileño Pablo Freire y del sociólogo Theotonio Dos Santos, como a nivel eclesial por las conclusiones de la Conferencia Episcopal de Medellín, la concepción del desarrollismo será afinada. Las nociones ejes de “promoción” de la sociedad “marginada” en pro de un “desarrollo integral”, van revisándose con nuevos conceptos tales como “concientización” frente al subdesarrollo y la dependencia en pro de una “liberación integral” del pueblo.

En lo fundamental, la ideología del desarrollo parte de la tesis de que la miseria existente es producto del atraso, y por lo tanto, es

28. Nos referimos al ensayo de Benjamín Santos. *Datos para el estudio del movimiento social-cristiano*. Editorial Instituto de Investigaciones Socio-Económicas. Tegucigalpa, Honduras. 1981.

29. *Idem*. Pág. 22.

factible su superación mediante la modernización y tecnificación de la sociedad, especialmente del agro.³⁰

En la óptica desarrollista eclesial se concibe el progreso técnico como la “energía portadora del desarrollo”, sin sacarlo de la racionalidad capitalista que le corresponde. Así, la práctica desarrollista, que secularmente será impulsada por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la Alianza para el Progreso y por las agencias de desarrollo de los países metropolitanos (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), etc.), comporta una función ideológica, pues deja en manos del progreso en sí mismo y no en las variables de organización y distribución social, la capacidad de superar la etapa del subdesarrollo.

Esta óptica de pensamiento no logra percibir los mecanismos reales que impiden el acceso a los beneficios del progreso técnico, de parte de las mayorías populares.

La ideología desarrollista desconocerá o se resistirá a incorporar el análisis del conflicto de clases, a pesar de que acepta la promoción popular y su impacto con ciertos límites; y por otro lado, presentará una solución idealista que antepone el tecnicismo como salida a los problemas del subdesarrollo, sin mediación de las contradicciones sociales.

Partiendo de esta pequeña presentación del planteamiento desarrollista, nos parece que el quehacer de los cristianos insertos en la práctica religiosa del Desarrollismo Eclesiástico establecería como rasgos en cuanto a la relación entre lo social, lo político y lo religioso, lo siguiente:

1. Carácter de enjuiciamiento sobre la realidad social

La Iglesia Desarrollista porta un juicio ético sobre el orden social existente, que identifica a éste como un orden prostituido dada su irracionalidad económica (es decir, la tendencia de éste a mantener un capitalismo despótico) y sus efectos sociales negativos para el pueblo (atraso, pobreza e injusticia).

2. La relación con la estructura social

- a) El modelo de Iglesia Desarrollista se coloca a la par de los sectores medios y burgueses emergentes que ven posible un cambio no estructural del orden social y en asocio con ellos, compartirá un mismo proyecto político.
- b) Esta acción va a depender de la ubicación en la sociedad de los agentes sociales desarrollistas. El Desarrollismo Eclesiástico se verá

30. Esta línea de explicación la amplía Andrés Opazo Bernal en *Religión y Proyecto Político en Centroamérica*, CSUCA, 1983, pág. 10.

cruzado por una suerte de apoyo doble al reformismo y desarrollismo secular, sea por el apoyo a agentes desarrollistas que actúan en la sociedad civil (caso del partido político social-cristiano), sea por el apoyo a los agentes desarrollistas que actúan en el estado (gobierno reformista civil o militar).

- c) En ciertas coyunturas de gran polarización social, el modelo eclesial desarrollista a pesar de abrazar un proyecto político económico que pretende “refundar el sistema social existente” se siente cuestionado por la demanda popular. Y en esa situación se dispone a incentivar en las masas católicas una práctica social y una acción transformadora que rescata el principio de la organización popular a partir de la defensa de los intereses de la clase oprimida. De otro lado, proclama el retorno a la dignidad humana del pueblo oprimido y la defensa de los derechos humanos como necesarios de reivindicar para estar en correspondencia con principios religiosos trascendentales. Este camino ciertamente no será la elección de todos los agentes del modelo de Iglesia Desarrollista, sino de un sector.
- d) Cuando ello ocurre, el engarce entre el movimiento popular campesino y el movimiento popular religioso se da de manera natural. Tal situación, repetimos, no será homogénea al interior de los agentes religiosos y de sus vehículos organizativos. Pero efectivamente, esta convivencia entre el Desarrollismo Eclesiástico y la base popular, mediante distintas instancias que se crean, afectará de forma desigual a la cúpula de la institución eclesial, en donde una parte de la Jerarquía seguirá identificada con la institucionalidad política vigente y otra caminará al ritmo de las exigencias del movimiento popular.
- e) Esta última disyuntiva es la que permite la combinación del Desarrollo Eclesiástico con el profetismo eclesial³¹ bajo la forma de un “desarrollismo crítico imbuido por el espíritu profético”. En unos casos, se resuelve a favor del profetismo y en otros, a favor de una afirmación de la dinámica desarrollista de su impacto: ideológico y político y de su mediación política, el social cristianismo secular. La combinación de ambos modelos, bajo la fisonomía del desarrollismo crítico, no es más que la forma específica que asume la corriente profética en sus inicios.

3. *El criterio de veracidad del mensaje*

- a) La Iglesia Desarrollista porta una normatividad religiosa que enjuicia el orden social dado como contrario a la voluntad de Dios y de su Reino.

31. Para una mayor comprensión de esta afirmación, véase en páginas subsiguientes los rasgos del modelo de Iglesia Profética.

Sin embargo, esta normatividad religiosa y este discernimiento social no obtendrán finalmente su veracidad de los valores religiosos trascendentales y absolutos, sino a partir de la mediación política secular, es decir, de un pensamiento y organización política específica.

- b) En este sentido, el modelo del Desarrollismo Eclesiástico es ideológico, puesto que propone un proyecto político alternativo que ofrece —de manera operativa— salidas económicas y políticas para el cambio social.

Parte de una “racionalidad de lo factible”, esto es, apoya un capitalismo refundado a partir de una “faz más humana” y basado en proclamas morales al bien común, susceptibles de ser cumplidas por fuerzas nacionales e internacionales que se muestran interesadas en modernizar la estructura económica y así superar los problemas sociales de los países en vías de desarrollo.

- c) Por eso es que se considera que el Desarrollismo Eclesiástico establece un equilibrio inestable entre una crítica ético-religiosa al sistema y una crítica “técnica” del sistema, dado que sus agentes aceptan una vía de desarrollo que se considera factible de realizar y se postula como alternativa al orden social dado.

Dependerá de la experiencia histórica concreta, el que se desplace o se afirme el nivel del juicio ético religioso y trascendental. Por lo general, el Desarrollismo Eclesiástico termina absorbido por el pensamiento que obtiene de las premisas del proyecto político secular.

6. LOS ALCANCES DEL DESARROLLISMO ECLESIASTICO: EL EJEMPLO DE LA DIOCESIS DE CHOLUTUCA

A. CELEBRACION DE LA PALABRA Y DINAMICA DESARROLLISTA

No ha sido posible recuperar la información histórica capaz de dar cuenta del grado de cobertura del modelo de Iglesia Desarrollista en Honduras durante este segundo período de la dinámica eclesial. Pensamos que es una labor difícil de cumplir —por lo demás— dada la escasa existencia de investigaciones sociológicas sobre el trabajo pastoral en Honduras.³²

32. Sin embargo, reconocemos que investigadores extranjeros y funcionarios del organismo CONCORDE, se dedicaron en los años de la década del setenta a realizar investigaciones importantes sobre los diferentes vehículos organizativos del promocionismo eclesial (ACPH, clubes de amas del hogar, centros de capacitación, cooperativas y ligas campesinas), información inicial para conocer el papel cumplido por cada organismo a escala nacional o regional, pero no para reconstruir la estrategia pastoral diocesana o parroquial, a partir de la cual, se puede retomar indudablemente el papel de estos organismos.

Es factible pensar, especialmente a la luz de las entrevistas realizadas a informantes claves de la Iglesia hondureña, que la expansión geográfica de este modelo cubre la mayoría de las diócesis del país, aunque su implementación evidenciará grados distintos de profundidad y de organicidad.

En otra línea de argumentación, es reconocido en el ambiente eclesial hondureño que la Diócesis de Choluteca representa la “cuna” del Desarrollismo Eclesiástico, siendo pionera a la vez que vanguardia de muchas de las iniciativas de renovación en cuanto a actividades culturales y sociales se refiere, que se expanden prontamente en el espacio nacional para luego romper las fronteras hondureñas y ser asumidas por el resto de las Iglesias Católicas del área centroamericana. Por ello, hemos considerado necesario centrar la atención en la experiencia desarrollista de Choluteca.

A nuestro entender, el comienzo de la participación social de las masas laicas del sur de Honduras y de la incorporación de éstas al Desarrollismo Eclesiástico no puede ser desligado del rol que ejerce la CPD.

En este sentido es la actividad más relevante, toda vez que realiza la función más delicada, esto es, modificar la conciencia religiosa de los agentes del espiritualismo apostólico y disponerlos para que eleven la conciencia social desde su convicción y militancia religiosa.

Como muchas veces se ha precisado, el nacimiento de la CPD se le atribuye a Monseñor Marcelo Gerín, obispo de Choluteca, y a sus ayudantes inmediatos, el Padre Eloy y el Padre Alejandro López, quienes frente al hecho de preparar año tras año las actividades del tiempo litúrgico de Cuaresma (Semana Santa) en condiciones desfavorables, con escaso número de sacerdotes y un pueblo que “pastorear” sumamente disperso, se deciden a buscar una salida de reclutamiento laical. Se inicia con una experiencia piloto en el año 1966 que pretende dar formación a un grupo de 17 celadores provenientes de las parroquias de La Catedral y El Corpus, a fin de que ellos se encarguen de la preparación de las actividades de Semana Santa.

Después de la primera experiencia que resulta exitosa, la comunidad cristiana cholutequeña acepta —por razones objetivas— como loable que los mismos parroquianos eleven sus responsabilidades en el manejo ritual, fenómeno desde el cual, se alimenta la Iglesia Laica. No aparece más el sacerdote como único agente que controla los bienes religiosos; si bien es cierto aquél no se sustituye, sí se socializa su poder cuando crece el conglomerado de laicos que se prestan a difundir la Palabra de Dios.

De esta manera, estos nuevos agentes de pastoral sufrirán un proceso de conversión bien interesante, que va matizando los roles y funciones que les corresponden en calidad de dirigentes de la comunidad cristiana.

Pasarán de cumplir una mera función cultural en torno al precepto dominical, a ser los portadores de un conocimiento bíblico y una formación sólida, que luego extenderán a la comunidad cristiana que convocan.

De pronto, el pueblo recupera para sí mismo la Palabra (el Verbo) y su instrumento (la Biblia), para reflexionarla e interpretarla de cara a los acontecimientos sociales y cotidianos de los campesinos oprimidos.

Los “celadores” (antiguos agentes de la Iglesia Jerárquica y de su esquema ritualista y sacramental) se convierten rápidamente en “delegados” y simultáneamente en “monitores de las Escuelas Radiofónicas”, para terminar siendo los “animadores” de la acción promocional. La institución eclesiástica ha tenido que ceder terreno a este fenómeno: la Jerarquía porque acepta la limitación objetiva de agentes religiosos especializados en su Iglesia; los sacerdotes del sur, porque el modelo de Iglesia Desarrollista que portan permite el estímulo organizativo y la responsabilidad laica.

¿Qué tiene de particular, entonces, la Celebración de la Palabra para generar este proceso renovado de roles en los dirigentes de las comunidades cristianas campesinas del sur del país?

Tendríamos que resaltar que la Celebración de la Palabra, obra de los cholutequeños y de los religiosos canadienses, tiene características bien peculiares. En primer lugar como su nombre lo indica, la forma en cómo se organiza la CPD resalta la espontaneidad y reflexión informal del pueblo a partir de una guía de celebración. Se presenta como una actividad religiosa de tipo cultural en donde al calor de una guía compuesta por un conjunto de moniciones, oraciones y cantos de alabanza se realiza el acto penitencial y se proclama la Palabra de Dios, para luego reflexionarla en común con el propósito de obtener enseñanzas éticas y morales y luego comprometerse a su vivencia mediante acciones individuales, interpersonales, familiares y comunitarias.

En resumen, se reflexiona espontáneamente el mensaje bíblico para acceder a un compromiso para la acción de transformación.

En ella, participa todo el que quiere, es una actividad abierta a la comunidad creyente. El pueblo se convoca de manera natural en una casa, en un galerón, en un local, en una ermita llegando así decenas de personas semana tras semana, reproduciendo un ambiente de comunidad, un espacio social de lo religioso en el pueblo, caserío o barrio.

En muchas aldeas de montañas y caseríos campesinos, la CPD es asumida como la principal actividad de unidad y solidaridad del pueblo y a pesar del carácter religioso que no desaparece, objetivamente pasa a ser la actividad social principal que anima la vida cotidiana en el campesinado.

En segundo lugar, hay que rescatar la utilidad de la CPD como método educativo y como modelo organizativo.

Desde ella, la comunidad campesina y sus líderes comienzan a comprender que la Palabra de Dios no puede estar desligada del mundo temporal y del mundo popular. Esta catequesis, organiza la conciencia religiosa a partir de un discurso ético que contiene implícitamente una crítica y denuncia del sistema social vigente, modificando así la conciencia social del cristiano para luego ofrecer una normatividad que sirve de guía para la práctica social cristiana dirigiéndola hacia el camino de transformación. En lo fundamental, la CPD transmite un discernimiento ético-religioso que juzga desde premisas religiosas el orden fáctico, lo contingente, como contrario al plan de Dios.

El método de la CPD es uno que establece una relación estrecha entre anuncio de la Palabra y compromiso cristiano, a través de una comunicación Hombre-Dios siempre en correspondencia con la vida humana y con los signos de la realidad circundante.

Este proceso teórico aparece metodológicamente planteado de manera muy simple, no por ello menos eficaz, cuando desde ella la formación bíblica del creyente se recrea mediante la interpretación de la Palabra a la luz de los retos del contexto social inmediato o mediato.

En términos organizativos, la CPD es una experiencia fundamental del Desarrollismo Eclesiástico. De un lado, se detectará, nucleará y educará a los futuros cuadros dirigentes de la Iglesia. De otro lado, se organiza el compromiso comunal y social del cristiano y se reflexionarán las estrategias y métodos de acción que implementan las organizaciones populares de influencia eclesial.

La otra dimensión a considerar es la del efecto organizativo extra-eclesial que provoca. En verdad, la CPD se convierte en un acto motivador de la acción cristiana de transformación social, demuestra eficacia para adelantar consecuencias prácticas producto de la interiorización del mensaje religioso.

En el seno de ella, los agentes laicos toman conciencia de la importancia de participar en organizaciones populares seculares y se disponen a la reivindicación de sus necesidades sociales y económicas más sentidas.

El resultado es que los agentes de pastoral y la base católica se enfrentan al trabajo de alfabetización de adultos de las Escuelas Radiofónicas; deciden funciones y medidas para ésta o aquella toma de tierras; planifican el trabajo de la pastoral femenina de los clubes de amas de hogar; ensayan iniciativas a emprender en el patronato comunal e incluso llegan a distribuir líneas de acción y distribuyen materiales de formación e información relativos a la organización popular a la que se adhieren o a la organización política-partidaria en la que militan, cuando la mediación política ha permeado a los dirigentes laicos del Desarrollismo Eclesiástico.

De la activación de la CPD y de la fusión de su dimensión educativa y organizativa en torno a una fisonomía cultural que es eficaz para convocar al pueblo religioso y exigirle una participación activa en la realidad, todo ello con el reconocimiento y bendición de importantes sectores del clero y de la Jerarquía, es posible comprender la existencia de efectos sociales y políticos.

El efecto social principal es la capacidad de convocatoria, aglutinamiento y organización del pueblo religioso, con identidad propia y específica: ser Pueblo de Dios en su condición de pueblo oprimido.

El pueblo campesino se reconoce a sí mismo con intereses comunes y luchas que compartir, gracias a su autopercepción como pueblo "escogido" de Dios, como consecuencia del criterio de verdad más puro, el destino que el Plan de Dios le tiene al pueblo por ser eso, pobre. Desde allí, debe concluirse, la comunidad cristiana se extiende y organiza en torno al pueblo y se funde con él.

El efecto político de la CPD proviene tanto del carácter impugnador del sistema que contiene el juicio ético de denuncia presente en ella como de la acción humana que se motiva con dicho juicio. La posibilidad de que los cristianos puedan desde la convicción religiosa impulsar acciones que sacudan la institucionalidad vigente del país, condensa certeramente la eficacia política de la CPD.

En tal sentido, debe destacarse en el presente análisis que la CPD es un descubrimiento pastoral autóctono, derivado de la particularidad del desenvolvimiento de la corriente eclesial del desarrollismo en medios populares estrictamente campesinos y proletarios. Más claramente, la CPD es consecuencia de la aplicación de innovaciones teológicas y pastorales en el marco de un Desarrollismo Eclesiástico puesto en práctica en un país subdesarrollado y sumamente pobre y explotado, Honduras, el "Haití de Centroamérica".

Su riqueza y potencialidad deriva de su constitución como mecanismo que *integra* certeramente los contenidos teóricos y simbólicos de un discurso religioso liberador, los principios y normas éticas y la praxis popular en el seno de la comunidad cristiana.

La CPD aporta el eje central generador del avance y evolución de la conciencia religiosa capaz de favorecer prontamente la proyección social. Y con ello, queremos plantear que la CPD surgida y consolidada como actividad cultural y educativa en el contexto de una etapa de evolución de la dinámica eclesial (la desarrollista) deviene, por las cualidades intrínsecas ya referidas, en el medio idóneo de vehiculización de las funciones proféticas.

La CPD se adelanta a la práctica eclesial y al momento histórico que la gesta y debe ser mirada como una actividad congruente con el

profetismo religioso, le pertenece más a él que al modelo eclesial que la encubó.

Sin embargo, es necesario aclarar que las características y potencialidades que hemos intentado sintetizar de la CPD dependerán en su desarrollo de los agentes sociales que la impulsan y de las exigencias y retos que le establezcan en su trayectoria las visitudes del contexto socio-político.

Es opinión generalizada en el ambiente eclesial actual, que las comunidades cristianas del país expresarán de manera desigual los rasgos de la CPD. En pocos lugares, la CPD se ve reducida a ser una actividad cultural manejada por laicos conservadores que hacen las veces de "minicuras o diáconos", connotando la actividad de un énfasis muy espiritualista tanto en lo que corresponde a la reflexión bíblica como en la motivación a la acción humana; se aborta así la potencialidad crítica de esta actividad en lo que respecta a sus efectos en el orden social y político a la vez que se limita los roles que los dirigentes cristianos pueden potencialmente cumplir al convertirse en delegados o celebradores de la Palabra.

Conforme la CPD madura y se extiende como fenómeno eclesial al resto del país, surgirán distintos "usos" que harán cumplir a los cristianos funciones y actividades con diferente matiz e intensidad.

La CPD se va a extender primero en los pueblos del sur de Honduras durante los años de 1967 y 1968, para luego masificarse en el país durante la década de los setenta y correr igual suerte en Nicaragua, Guatemala y El Salvador.

Superará con soltura dos tipos de obstáculos: el rechazo de los rezadores y enseñadoras quienes ven en el delegado un agente competitivo en el plano del control de la producción de los bienes religiosos, por lo que serán los encargados de atribuirle el mote de "protestantes" a los celebradores, apreciación que tendrá su efecto en la comunidad creyente en razón del cambio que se ejerce en la forma cultural tradicional y el manejo directo de la Biblia.

El segundo obstáculo proviene de la actitud recelosa con que los gamonales, caciques y miembros de la clase terrateniente miran la facilidad expresada por los delegados para ligar fe y promoción popular. Este obstáculo se saltará, sin resolverse, cuando la Jerarquía y el clero hacen frente común con sus dirigentes laicos en algunos espacios críticos del trabajo eclesial, deslegitimando así las acciones que provienen del poder económico y político local.

Sobre la base de un estudio de campo que se realiza a principios de 1970 en Choluteca, podemos observar la sedimentación religiosa que, a través de los folletos y cursos de celebración y de la propia actividad de las comunidades cristianas del sur, comienza a dársele al quehacer

práctico del Desarrollismo. En resumen, el discurso religioso emitido tiene los siguientes planteamientos.³³

La conversión del cristianismo, implica asumir un compromiso de transformación de la sociedad pecadora y requiere aceptar una salida que libere al hermano de la miseria, la pobreza y la desunión: el desarrollo integral.

1. Aceptando la responsabilidad de co-creación de la obra de Dios y partiendo del principio de la unidad mediante la comunidad, el compromiso cristiano se presta a crear una situación de vida más justa y humana en la propia comunidad respetando el camino de los hermanos que conviven entre sí, pero luchando por tener escuela, tierra, agua, luz, casa.
2. La construcción de un nuevo mundo, parte de las organizaciones comunales, del trabajo en grupo y de la solución que colectivamente se gesta ante los problemas sociales.
3. Esta aceptación de la organización popular, se hace a partir de las siguientes reflexiones:
 - a) Luchar por el progreso de la comunidad puede indicar olvido de las “cosas de Dios”, pero también obviar “los problemas de los hermanos” es incurrir en el olvido de las “cosas de Dios”.
 - b) Es importante impulsar proyectos comunales, que expresen la unión de la comunidad a fin de buscar el bienestar de todos.
 - c) La incorporación a la acción comunal es un servicio al hermano necesitado, no se sustenta en deseos individuales y egoístas.
 - d) Es compromiso común impulsar el desarrollo integral de la persona y la comunidad. Esto se concreta en el apoyo a las escuelas radiofónicas, a los clubes de amas de casa y a las organizaciones reivindicativas (patronatos, cooperativas y ligas campesinas).
4. La lucha organizada y comunitaria por el progreso, el desarrollo material y espiritual de los hermanos es sinónimo de Liberación.
 - a) La superación del egoísmo, de la desunión, de la pobreza y miseria, es el signo para el inicio de la liberación de los hombres.
 - b) La unidad de la comunidad es el único camino para la liberación de los hermanos.
 - c) La lucha por el desarrollo material es uno de los caminos para la liberación de los hombres.

33. Luz Marina Barrios Gil. *Op. cit.* Págs. 102-113. El ensayo se apoya también en el análisis del contenido de los folletos de la celebración dominical.

Estos contenidos religiosos ordenados de forma racional por iniciativa del cuerpo sacerdotal y técnico encargado de elaborar los materiales de formación de la CPD, sufren alteraciones de parte de aquellos que los asimilan, lo que indica que no son retenidos con la coherencia interna que le es designada por sus gestores de parte de los delegados y de la base laica.

Existirán niveles distintos de conciencia respecto del mensaje religioso emitido. Aún así, es claro que este postulado condensa un llamado religioso a la participación social de la comunidad cristiana que se unificará en torno a valores religiosos que anteponen como meta un concepto de desarrollo, estimado como la superación de los problemas sociales y económicos de los campesinos pobres.

Las posibilidades de trasladar este mensaje al sentido común generalizado, descansan no sólo en la capacidad del agente emisor (particularmente su disposición a que los agentes receptores reedifiquen con su propio lenguaje el mensaje emitido) sino en la creación de un movimiento cultural que exige muchos recursos, una vivencia práctica extendida en el tiempo y una evaluación constante de sus efectos.³⁴

Todavía en el año de 1970, cuatro años después de iniciada la experiencia, los delegados de la palabra —según el mismo estudio— atribuían a la CPD la condición doble de ser tanto una forma de encarnar el cristianismo en la esfera social a la vez que una actividad religiosa dirigida a profundizar la línea de evangelización en el ámbito espiritual. En uno y otro polo de comprensión de las cualidades de la CPD, los delegados entrevistados enfatizaban el acento que más consideraban propio de la CPD, limitando la condición integradora de lo social y lo religioso de esta experiencia.³⁵

Una actividad que se presenta como impulsadora de un desarrollo espiritual y social lógicamente posee todavía problemas de comprensión de parte de los delegados, los cuales ven indistintamente a la CPD como un medio que resuelve mayormente lo ritual y lo religioso con poca referencia social, o bien, un medio que enfáticamente responde a las tareas de motivación de la acción social cristiana. Como notamos, los énfasis distintos que se le atribuyen a la CPD en la consulta a los delegados evidencian tempranamente los distintos “usos” que de ella harán sus portadores limitando su potencialidad integradora.

El proceso de formación y de consolidación de la experiencia de la CPD en la propia Diócesis de Choluteca evidencia, pese a las lecturas

34. Diecisiete años después de iniciada la experiencia, hoy día se habla de un movimiento que supera una base de dirigentes de 10 mil personas, donde sólo en Choluteca cerca de un millar de delegados organizados en 400 centros de trabajo, desarrollan su labor.

35. El estudio de Luz Marina ya citado, demuestra cómo los 162 delegados entrevistados varían en proporciones altas en lo que se refiere a lo determinante de la función de la CP, sea su papel social o su papel religioso. Ver pág. 110-111.

optimistas que se han hecho sobre este movimiento, que la actividad comenzaba a crecer pero no con pocas confusiones y posibles desviaciones.

Tal afirmación no niega sin embargo, que la existencia de la CPD comienza a dar frutos en la línea de la movilización popular desarrollista, aunque todavía modestos.

Para 1970, de 119 comunidades consultadas, solamente 30 de ellas tenían funcionando en Choluteca a la CPD y únicamente en 19 de ellas estaba consolidada fuertemente.

En las comunidades donde la CPD funcionaba de manera consolidada y positiva la comunidad cristiana que se articula es la que a la vez participa en las otras actividades de la dinámica del Desarrollismo Eclesiástico: los clubes de amas del hogar, las cooperativas, patronatos y proyectos comunales. Allí, la actividad social se potencia a límites mayores, reflejando el vigor integrador de la CPD. La interacción entre CPD, formas organizativas desarrollistas y praxis popular, será menor donde funciona débilmente la CPD.

Lamentablemente no existen estudios científicos (ni siquiera pastorales) que permitan el reconocimiento de la evolución histórica de la CPD en más de dos décadas de funcionamiento. No es posible entonces precisar los contenidos proféticos del mensaje vehiculizado por la CPD, las transformaciones que sufren dichos contenidos religiosos en ajuste con el contexto socio-político nacional y local y en relación con el aporte que proviene de la infinita creatividad de la reflexión cristiana popular. Tampoco es posible emitir un juicio definitivo sobre los efectos sociales y políticos de la CPD, en términos de su papel en la motivación de la acción organizada en el campo social del cristiano.

A falta de fundamento, la apreciación generalizada es que la CPD se extiende masivamente en la mayoría de las parroquias hondureñas y que por lo tanto, en las comunidades donde el modelo de acción social desarrollista se impregna existe una relación directa entre reflexión y acción popular de la comunidad cristiana a partir del ejercicio de la CPD. La misma aporta los contenidos simbólicos para que el pueblo organizado participe en la transformación de su realidad.

Así, la actividad redunda en el germen de un nuevo sujeto social en las comunidades pobres del país, el dirigente cristiano. Este ahora compete en igualdad de condiciones por el liderazgo en las luchas populares (comunales, sindicales, campesinas, etc.), a pesar de la extrañeza de los politiquillos locales, de los funcionarios de organismos gubernamentales de ayuda social y de los mismos dirigentes del movimiento popular hondureño.

Y aunque no se pueda medir su efecto global, su importancia será reconocida como un dato de la realidad sin verificación, por todas las

corrientes de la Iglesia, permaneciendo en el tiempo y fortaleciéndose cada vez más, gracias a esa facilidad que intrínsecamente conlleva para fusionar la convicción religiosa y la acción humana de transformación. Veamos dos testimonios de delegados del sur del país:

... la gente, en un principio del movimiento, vio con extrañeza que alguien que no era del gobierno, se dedicara a promover obras de desarrollo en la comunidad tales como escuelas, carreteras y caminos, centros comunales, etc.

... y que les hablase de unión, cooperación, comunidad y por eso les trataban de comunistas, pero una vez que se inician en el movimiento quieren que el delegado se preocupe no sólo por estar hablando de la palabra de Dios, sino también que trabaje en el aspecto material pues no conciben que sólo "hable de boca y no actúe... (pues)... él debe ser el primero en actuar..." (en el mismo sentido, otro testimonio, decía)... Nuestro mayor empuje fue cuando se hablaba en las reuniones de monitores y en la misa que el padre decía sus sermones, lo que era el amor... y el padrecito estaba encausando dentro del movimiento... allí hallábamos fuerza y también en el Evangelio. Leíamos una parte, como en los Hechos, en el capítulo VI de los Hechos versículo 34, donde los primeros cristianos... cómo dice que vivían los primeros cristianos después de Cristo. Qué dice de vida en común, que si alguien quería decir comunismo entonces los primeros cristianos eran comunistas porque ellos hablaban de vida común...³⁶

B. MODELO ORGANIZATIVO Y EFECTO SOCIAL DEL DESARROLLISMO ECLESIASTICO EN CHOLUTECA

Casi de manera simultánea a la génesis de la CPD en Choluteca se van consolidando otras expresiones organizativas para el impulso de un planteamiento en materia de proyección social.

Las Escuelas Radiofónicas se multiplican en todos los pueblos del sur, llevando educación y dignidad al pueblo ignorante.³⁷ Posteriormente surgirá el Centro de Capacitación La Colmena, en 1967, pionero de los servicios de formación de dirigentes campesinos en el liderazgo promocional. De allí, saldrán miles de campesinos formados en técnicas para la animación social, organización campesina y comunitaria, para más tarde impulsar con ahínco las primeras cooperativas de ahorro y crédito, consumo y producción y las ligas campesinas.

La experiencia de los clubes de amas de casa (o del hogar, como después se les identificó) tiene la virtud de organizar a la mujer para la lucha por el desarrollo. Esta iniciativa de la Iglesia —luego copiada por el Estado Hondureño— pretende generar una actividad organizativa tendiente al mejoramiento de la familia, la producción autogestionaria y

36. Luz Marina Barrios. *Op. cit.*, pág. 78.

37. Los datos a nivel nacional son relevantes, de 1961 a 1971 pasa de 100 escuelas y 2000 alumnos a 1200 escuelas y 22 mil alumnos, para alcanzar un resultado total en 1981 de 107,115 personas matriculadas.

a la superación de valores éticos conservadores como el machismo. Con suma facilidad, las mujeres vinculadas a grupos pequeños en cada barrio, caserío o pueblo, comienzan a ser directamente gestoras y promotoras del desarrollo, contribuyendo con actividades propias: huertas caseras, programas de letrización, reconstrucción de viviendas, mejoramiento de caminos, programas de tipo artesanal (alfarería, cerámica, etc.) y productivos (arroz, maíz, etc.), sin olvidar las responsabilidades que asumen en el seno de las actividades religiosas de la comunidad cristiana.

La acción se encamina a sacar a la mujer del marco estrecho del trabajo doméstico e incorporarla a la sociedad, como otro agente más del progreso. Su participación en la CPD, en la catequesis y en las actividades generales de la comunidad cristiana comienza a servir en mucho de apoyo al papel desempeñado por el delegado de la palabra. En no pocos casos, esta salida de la Iglesia, permite que las mujeres hagan partícipes a los hombres del proceso de movilización popular, pues: "es la mujer la que puede enseñarle al marido la raíz de los problemas para que se dé cuenta de la situación y a partir de ese descubrimiento luche por ser sujeto de su propio desarrollo".³⁸

Este proceso organizativo es el camino que siguen la mayoría de las parroquias y diócesis que se introducen en la óptica del Desarrollo Eclesiástico. Será el punto de partida aunque no el punto de llegada, pues muchas experiencias se quedarán en el camino, o no contarán con el auge y prestigio de la experiencia de Choluteca.³⁹

En el caso de Choluteca, este conjunto de expresiones organizativas y los miles de agentes cristianos formados van a desembocar, en su momento más agudo, en el problema de la tierra.

Y ello no es casual. La zona sur del país, una de las más pobladas del país, presenta además problemas serios de distribución de la tierra, mal clima y escasa tierra fértil. Las mejores tierras de Choluteca habían sido apiñadas por los terratenientes, ganaderos y exportadores modernos que se dedican al ganado, la caña de azúcar, al algodón y en menor escala a los granos y a los cítricos.

Los campesinos pobres y sin tierra se repartían las escorias, las montañas, las tierras lavadas por los temporales de invierno y secas por el largo verano.

Aquella carta que enviara el campesino Santos Pastor Campos al obispo de Choluteca, refleja muy bien la realidad cotidiana del campesino pobre durante estos años:

38. Ver al respecto el papel de los clubes de amas del hogar en Marcos Carías. *La Diócesis de Choluteca*. (Documento Interno, CSUCA, 1983. Honduras, Págs. 29-

39. Este camino similar se constata en la reconstrucción que hace, para el caso de Santa Bárbara, el estudioso Augusto Martí. *La celebración de la palabra, discurso y práctica. Estudio sociológico. El Departamento de Santa Bárbara dentro del contexto histórico de Honduras*. Honduras, 1983. Pág. 10-15.

Yo soy campesino, trabajo de sol a sol. Soy un hombre pero trabajo como un animal. La tierra muy poco me da y tengo bastante familia. Viera usted que hay muchos como yo . . . Hay otros que no tienen con que porque la tierra es escasa y tampoco falta la enfermedad. Todos pasámos muchas necesidades y andamos desesperados . . . Yo sé que Jesucristo era carpintero y murió en la cruz por todos. Entonces debe comprender las penas de los campesinos. Tal vez la mala suerte viene de nosotros mismos que somos en veces muy malos e ignoramos muchas cosas. No sé lo que podemos hacer. Dios dirá. Contésteme . . . ⁴⁰

Y la Iglesia contestó durante esos años, permitiendo que la promoción y el desarrollo integral terminaran en movilización popular en pro de la lucha por la tierra. Dos caminos permitió la Iglesia Católica en Choluteca.

De un lado, facilita el encuentro de la comunidad cristiana y el movimiento popular dirigido por la ANACH, la FENTCH y luego la UNC; único camino para enfrentar a la burguesía terrateniente local y para presionar por el cumplimiento de la reforma agraria, tan manoseada por la demagogia política del poder civil y militar.

Las tomas de tierras y las invasiones precaristas de agosto de 1969, condensan la cabeza más visible de un proceso de lucha por la tierra, que se venía dando desde años atrás mediante invasiones aisladas garantizándose así las primeras recuperaciones en los municipios de Namagüe y El Triunfo.

Más tarde esta fusión de los cristianos con las organizaciones populares va a ser foco de presión importante para que el Estado y el Instituto Nacional Agrario, entreguen durante los años de 1973 y 1974, 18.655 manzanas a 5.720 familias mediante el sistema de cooperativas.

De otro lado, permite que el campesinado pobre se organice en pro de una decisión para migrar de Choluteca hacia otras tierras del país que dieran mejores posibilidades de supervivencia, a las que se encontraban localmente. Esta será otra forma de recuperación de tierras.

Ya desde abril de 1973, un batallón de delegados de la palabra y sus respectivas familias provenientes de los municipios de El Corpus y de Concepción de María, iniciarán con el apoyo de los padres javerianos y los dominicos de Olancho y con la ayuda de la UNC, el largo trayecto que les permite establecerse en una zona rica y fértil —tierra nacional— entre los ríos Cuchillo y Guineo, afluentes del Patuca, al este de Olancho. La motivación religiosa de la decisión es evidente, sus dos primeras poblaciones, por ejemplo se llamarán: Nueva Palestina y Nueva Choluteca. Según datos de la FAO, entre 1973 y 1976, los emigrantes en el sur del país suman el número de 150 mil personas.

40. Ver: Folleto de Celebración de la Palabra, *El Hombre y el Trabajo*. Choluteca, Honduras, 1975.

Tales migraciones deben entenderse también en su sentido cualitativo. Dirigentes cristianos (celebradores, catequistas, dirigentes de clubes de amas del hogar, etc.) muy formados y con mucha experiencia, el tener que abandonar su tierra natal en el camino de su supervivencia, llegan a otros lugares a desarrollar más intensamente a la comunidad cristiana. Este aporte humano de Choluteca hacia otros lares de la Iglesia Hondureña, es similar al aporte de los inmigrantes salvadoreños al proceso cristiano en Olancho.

Las primeras recuperaciones de tierras que se impulsan en el sur del país deben visualizarse en el contexto de un período de auge del movimiento popular campesino a escala nacional.

Así como en el sur, en Olancho, en Progreso y Colón (caso del Bajo Aguán) y en el norte del país aflora la polarización entre terratenientes y campesinado pobre, al inicio de la década de los setenta.

En el otro extremo, las fuerzas sociales conservadoras se articulan y en 1975 dan un golpe de estado tendiente a acallar las voces campesinas de protesta por el incumplimiento de la reforma agraria. Estas fuerzas protagonizarán no pocos actos de represión contra el movimiento popular campesino, de manera independiente o en asocio con los poderes militares locales, durante el período del reformismo militar.

Ciertamente que los agentes religiosos de la Diócesis de Choluteca mostraron siempre una actitud consecuente con la línea de capacitación del campesino y de promoción popular campesina y que son ellos los artífices de la vinculación de la masa laica con la organización y lucha reivindicativa. Pero también lo es, que por esa acción las ermitas se van a vaciar de los “católicos acomodados” (ganaderos, terratenientes y sus familias, como algunos sectores de capas medias) que no aceptarán lo que para ellos representa una opción marcadamente campesina de la Iglesia Católica hondureña; llenándose al mismo tiempo del pueblo descalzo y oprimido.

En concreto, el choque entre Iglesia, terratenientes y ganaderos y las células organizadas de campesinos llega a su punto clímax en 1969, cuando aquéllos solicitan un pronunciamiento episcopal respecto a las tomas de tierras, con lo cual indirectamente solicitan la mediación de la Jerarquía en el conflicto.

Detrás del tapete era voz popular que los dirigentes cristianos habían estado desarrollando un papel destacado en la organización campesina, más aún, que la Iglesia había prestado toda su infraestructura logística para llevar a los campesinos cristianos hacia la promoción, capacitación y desarrollo integral. En verdad, el clero diocesano había avalado desde hacía mucho tiempo con sus actos el proceso de proyección social cristiana.

Y no era para menos. Una realidad de frustración constante, donde “lo temporal” sólo acarrea opresión y sufrimiento como dice el campe-

sino Santos Pastor, ansía una significación de lo “eterno” que revise lo temporal desde valores justos y juzgue el orden social dado (el orden contingente) desde la perspectiva de reivindicar al más pobre. Esta necesidad de significación es la que suple adecuadamente la CPD cuando permanentemente, al calor del tiempo litúrgico, la lectura bíblica se mantenía encarnada en el proceso real de vida y de producción del pueblo, como lo apunta un autor en el análisis del enfoque teológico de los documentos de la CPD de 1975, época culminante del Desarrollismo Eclesiástico: “se partía de una realidad investigada: ‘recientes estudios en la zona sur de Honduras revelan que el trabajo es considerado entre los campesinos como un castigo de Dios por el pecado’”. Las consecuencias de esta falsa concepción eran el fatalismo, conformismo, providencialismo, falta de cooperación y de espíritu de superación personal, desprecio al trabajo y a los productos del mismo y la “alienación religiosa consistente en esperar en la otra vida lo que obstáculos puramente humanos impiden conseguir en la vida presente”. El tiempo de advenimiento debía hacer ver la dignidad del trabajo como medio para la liberación personal y social. Debía preparar para la esperanza, pero con una directriz muy específica: trabajo en cooperativas.

En la celebración No. 14, se alcanza un clímax casi explosivo. El animador oraba: “Padre de bondad, escucha la oración de tu pueblo, que, oprimido por el yugo de la explotación, implora tu justicia”. A continuación una lectura del profeta Miqueas advertía:

“pobres de ustedes que meditan la injusticia, cuando está a su alcance codician campos y los toman, roban casas y herencias. Pero cuando la Asamblea del Pueblo distribuya nuevamente la tierra no habrá parte para ustedes porque . . . son los enemigos de mi pueblo”.⁴¹

En efecto, la Iglesia había colocado el simbolismo religioso al servicio de una crítica sustancial del estado de cosas, desde la perspectiva de los oprimidos. Por ello, la consulta realizada por los ganaderos al obispo de Choluteca no deja de ser relevante, en virtud de que con ella se ratificaría o desdeciría esta realidad, desde la postura de la Jerarquía local. El obispo, en tanto autoridad máxima, podía decir la última palabra y poner orden en lo que a juicio de los sectores poderosos del sur era ya una tentativa de rebelión.

La respuesta ofrecida por el obispo Marcelo Gerín revela en líneas generales el espíritu profético que anima la experiencia del promociionismo desarrollista en el sur.

La posición del jerarca puede dividirse en dos partes: en la primera insinúa un rechazo a las ocupaciones de tierra a la luz de las reglas de la institucionalidad social y de la legalidad burguesa, indicando que las juzga penables porque:⁴²

41. Marcos Carías. *Op. cit.*, págs. 16-17.

42. Presentamos un resumen del planteamiento, el encomillado es literal. Ver Marcelo Gerín. *Declaración de Mons. Marcelo Gerín Boulay sobre el problema de la invasión de tierras*. Casa Obispa, 6-1, 1969.

1. La Iglesia considera que el desacato a la ley civil y la imposición violenta de un sector sobre el otro, independientemente de las causas que los originan, no son camino adecuado para la paz social y para el progreso de los pueblos.
2. Las ocupaciones de tierras, realizadas al margen de la ley, tienden a crear inquietudes, tensiones, odios y situaciones antagónicas entre dos clases sociales cuya colaboración "armoniosa es hoy más necesaria que nunca para el desarrollo integral de la zona sur".
3. Se plantea una excitativa para que la ley agraria de Honduras sea aplicada con criterios firmes, abiertos y generosos a fin de resolver la grave situación, "siempre que los interesados no pongan obstáculos a su aplicación ni la precipiten indebidamente".

En esta primera posición parece haber ambigüedad en la posición del obispo, en la medida en que su juicio aparece congruente con la necesidad de cuidar de su posición y prestigio en el seno de la Jerarquía y en el seno de una institucionalidad social vigente de la cual precisamente obtiene el fundamento de dicho prestigio. La misma, parece considerar como importantes las reglas del ordenamiento jurídico nacional que en cuanto tales, resarcen los intereses de los grupos económicamente dominantes, celosos del principio de la propiedad privada.

Pero quizás lo importante de esta primera posición obispal lo es justamente su conclusión, al decir: "La Iglesia no puede condenar hechos que competen al poder civil". Dicho de otro modo, el obispo hace un repaso general de las reglas instituidas por el sistema social dominante, que obviamente prohíben la defensa abierta de los intereses de la clase oprimida y que más bien instauran medidas de negociación y diálogo ordenadas previamente para mediar al conflicto social a favor del orden político y económico vigente so pena de poner en peligro el régimen imperante. Pero, el obispo, conocedor de esta legalidad jurídica burguesa y de los atropellos que a nombre de ella se hacen de los derechos del pobre, decide responder a la excitativa de los ganaderos, colocando la reivindicación campesina como un problema que tiene respuesta y explicación en el orden religioso y ético, el cual se sitúa por encima del poder civil, es decir, sobrenatural. Con ello, el obispo llega a una posición aparte de interesante, de corte profético: sabedor de las reglas de juego del orden social existente decide saltárselas encontrando un juicio y discernimiento mayor que el derivado de las "leyes del hombre": el juicio divino y el juicio eclesial.

De allí, que la segunda parte de la contestación a la pregunta "¿Cuál es, hoy por hoy, el sentir de la Iglesia frente a las recientes invasiones de tierras?", la realiza el obispo desde valores ético-religiosos de contenido profético, en resumen:

1. Hay un principio de moral tradicional según el cual, en ciertos casos de extrema necesidad, todos los bienes pasan a ser comunes.

Sería el caso de un padre de familia, digamos de un campesino, que se halla en una necesidad extrema y apremiante de alimentos para su propia subsistencia y la de los suyos. En apuro tan extremo se tiene el *derecho* a entrar en la casa del vecino y *apropiarse* lo indispensable para satisfacer esta necesidad vital.

En otras palabras, en situaciones de pobreza extrema, la Iglesia acepta que su pueblo tome los bienes que Dios puso en el mundo para que todos alcancen su dignidad de hijos de Dios, a pesar de que dichos bienes hayan sido acaparados por los agentes de la sociedad pecadora y opresora. La conclusión es determinante:

2. “Por tanto, la Iglesia, si bien no tiene derecho a propiciar tampoco se siente con derecho para condenar, sin más, todo tipo de ocupaciones de tierras”.
3. Más claramente: “en el caso (referido) . . . el campesino cometería sin duda una infracción a la Ley Civil, es decir, un hecho delictuoso. Sin embargo, no cometería *ninguna* falta moral o pecado ante la Ley de Dios ni ante los ojos de la Iglesia”.
4. Insiste y hace concluir algo que parece importante: la toma de posición de los campesinos católicos de Choluteca respecto al problema de la tierra que los afecta, no descansa en principios políticos y métodos de lucha social producto de una conciencia política, sino de contenido religioso, porque: “en su inmensa mayoría, nuestros campesinos hondureños no ven la solución de sus problemas en la lucha de clases ni en las invasiones de tierras, sino que ‘sufren, ansían y se esfuerzan por un cambio que humanice y dignifique su trabajo’. (Medellín I, 9), permitiéndoles incorporarse activamente al desarrollo integral de su Patria”.
5. Reafirma que el pueblo convocado por la CPD ha comenzado a conocer este contenido religioso que orienta la acción humana transformadora, o sea, desde su fe y su convicción religiosa ha sido movido a la lucha justa: “Allí todos unen su voz en alabanza a Dios y su maravillosa creación. Allí se habla de Cristo y de su mensaje liberador, de su Iglesia servidora de los pobres . . . Allí se recalca la eminente dignidad de todo hombre, por humilde que sea su condición, la vocación de cada uno a la felicidad y al servicio de los hermanos, el derecho ‘divino’ de todos a la educación, a un mínimo de bienestar, a un sitio bajo el sol. Allí se predica la necesidad de la unión de todos para construir, juntos, un mundo más fraternal, en la justicia y el amor”.

Este procedimiento y la valentía del mismo expresa muy bien la opción por los pobres que la Iglesia de Choluteca toma en el período de advenimiento y consolidación del reformismo militar y los rasgos proféticos que cabalgan junto a la propuesta de Desarrollismo Eclesial.

A partir del mismo, los grupos sociales del sur se alinean: a favor de la Iglesia, los campesinos, obreros y sus organizaciones populares y en contra de ella, los grandes terratenientes, políticos de turno y agentes de instituciones estatales.

Los sectores poderosos vaciarán las ermitas y capillas y no volverán a saludar ni a reconocer al obispo ni a los sacerdotes canadienses.

El visto bueno para la movilización popular y la lucha por el desarrollo comunal y la tierra, se presenta como determinante en el juicio obispal.

Las tomas de tierras culminarán en la creación de las cooperativas agrícolas estatales y también en la migración campesina.

C. LA COMBINACION ENTRE PROFETISMO Y DESARROLLISMO EN CHOLUTECA

Hemos repasado hasta este momento los ensayos organizativos y pastorales que ocurren al interior de la dinámica eclesial de la Diócesis de Choluteca. Tal tarea la hemos abordado en torno a los hechos relevantes y destacables, aunque reconocemos que la dinámica desarrollista va mucho más allá, teniendo procesos y actividades como resultados de éstos que no hemos podido reconsiderar, dada la pretensión analítica y de alguna forma compacta que impera en esta lectura.

Hemos planteado también que la experiencia pastoral y la organización reivindicativa que es consecuencia de ella, en el caso de Choluteca aparecen determinadas por la racionalidad política e ideológica que es implícita al modelo del Desarrollismo Laico. En cuyo caso, a pesar de que se da una mediación política ejercida por la presencia del movimiento popular secular, de suyo tímida, las funciones proféticas, es decir, la posibilidad de que las acciones en el orden político y en el orden social de la comunidad cristiana aparezcan como efecto o proyección de una convicción ético-religiosa que es asimilada y practicada, no sean sustanciales.

En verdad, el conjunto de actividades sociales y los vehículos organizativos construidos por los agentes religiosos extranjeros de la Diócesis de Choluteca mantienen desde su inicio (1967) y durante un largo período, el sello del Desarrollismo Laico. Y con esto queremos decir que la meta última de este quehacer social de los cristianos en Choluteca es congruente con una óptica secular, que mira como viable la solución del problema del subdesarrollo y la pobreza a través del impulso de un conjunto de acciones sociales y políticas factibles y encaminadas a modificar el orden social dado, mediante el progreso técnico y el desarrollo agrícola y comunal.

Aquí lo que se juzga es justamente que el movimiento popular religioso gestado e impulsado en la experiencia pastoral cholutequeña,

se encuentra imbuido de una mentalidad que evita la trascendencia del juicio ético-religioso. Este juicio no es consecuente con la presentación de un orden social y humano nuevo no realizable en la contingencia histórica, aunque es aproximable desde ella, en la medida en que antepone la racionalidad de lo factible, esto es, que recupera como respuesta a los problemas del mundo popular la estrategia de las agencias internacionales de desarrollo (seculares o religiosas) y de los sectores sociales reformistas que ven en los proyectos de promoción y de desarrollo en el campo de los servicios colectivos de consumo, de la producción agrícola, industrial o artesanal (sea en su versión de proyectos locales, regionales o nacionales), la superación de la explotación, de la pobreza y de la mala distribución de la riqueza socialmente producida.

Este sello del Desarrollismo Laico en el caso hondureño, permea el pensamiento y acción de la Iglesia Hondureña en el período, desde dos fuentes. Primero, de la acción emanada por agentes sociales que desde la sociedad civil lo impulsan (caso del movimiento popular de orientación socialcristiana) o de su vanguardia política. Segundo, de las agencias de desarrollo eclesiales o seculares y de los agentes sociales que desde el Estado lo practican (caso del grupo de militares reformistas de "orientación peruanista").

El lenguaje propiamente religioso del Desarrollismo Eclesiástico combinará antojadizamente desarrollismo integral y liberación en las postrimerías de la experiencia, pero indicará mayormente durante el período la búsqueda de transformaciones espirituales y materiales que simbolizan un tercerismo que dice distanciarse de los extremos no correctos. El extremo de las sectas protestantes y la piedad tradicional católica, posiciones que se juzgan como retardatarias de la motivación para la práctica social y para la obtención de una percepción social capaz de asimilar la necesidad de modificar el orden social dado; y en el otro extremo, los promotores del sistema capitalista que operan desde el poder así como sus contrincantes, los revolucionarios marxistas.⁴³

Dicho esto, nos parece que es justo entender ahora toda la empresa de los Clubes de Armas del Hogar, de las cooperativas, de los proyectos de Pastoral Social relativos a la letrización, producción, reconstrucción de viviendas, etc., impulsados por las propias parroquias, por Cáritas o por la ACPH, como "ecos" de una mentalidad que concibe tales actividades y prácticas como respuestas factibles para la transformación del orden social imperante, sujetando así la potencialidad liberadora del pueblo y la radicalidad del juicio religioso profético, hacia caminos inciertos. De alguna manera, la empresa del desarrollismo se concibe como un fin y no como un medio para la liberación del pueblo cristiano. Con dificultad puede descubrirse la existencia de una comprensión por

43. Esta lectura del Desarrollismo Eclesiástico se sostiene en el enfoque de Marcos Carías. *Op. Cit.* Pág. 11, y en las posiciones de la Conferencia Episcopal Hondureña: *La Celebración: 10 años de camino*. Tegucigalpa, 1976.

parte de los agentes involucrados, del desarrollismo como "etapa" del proceso de liberación de los pueblos.

Ahora bien, la experiencia del socialcristianismo laico en Honduras, especialmente el que establece sus trincheras en la sociedad civil (Partido Demócrata Cristiano) es bien peculiar toda vez que lleva el postulado de la promoción popular hacia límites insospechables.

De esta manera, el primado de la promoción popular puesto a funcionar en una perspectiva de movilización popular, será muy oportuno para revelar la contradicción y el conflicto social en Honduras, en un período histórico en donde las alternativas políticas y populares del pueblo no existían o no se habían consolidado aún.

Esta promoción popular aparece como elemento implícito a la práctica del Desarrollismo Eclesiástico hondureño. La idea de defensa de la clase oprimida mediante la movilización y agitación popular está presente en el socialcristiano laico, tanto en Choluteca como en otros espacios sociales de la Iglesia. Creemos también que este hecho llega a ser posible porque la evolución histórica hondureña condensa para el período del reformismo militar un proceso de alineación y polarización de clases, en donde al calor de la apertura democrática y de la posibilidad abierta a la organización popular, el Talón de Aquiles del régimen de dominación oligárquico hondureño se hace más evidente. Se agita la contradicción entre clases en torno al problema de la tierra y concretamente, de la reforma agraria.

La Iglesia hondureña y sus dos frentes más avanzados en el período, la Diócesis de Choluteca y de Olancho, se encuentran inmersos en una ola creciente de cuestionamiento e impugnación del sistema imperante, proceso que no es exclusivamente atribuible al rol ejercido por la Iglesia en la coyuntura, pero que inexorablemente golpea la dinámica intraeclesial y la empuja a caminos más arriesgados y comprometidos.

Al respecto, algunos analistas hondureños interpretarán el período reformista como un intento de cooptación o neutralización del movimiento popular hondureño que tiene éxito para el régimen de dominación. Sin desdecir esta posición, que en mucho explica las limitaciones de la experiencia de la Diócesis de Choluteca como luego veremos, lo cierto también es que el movimiento popular hondureño, especialmente el encabezado por el campesinado y la UNC, emprende no pocas acciones que ponen en jaque parcial la estabilidad del régimen especialmente a escala local, es decir, en zonas donde el conflicto social es más agudo.

Es a este sector más combativo, que innegablemente existió y tiene su período de auge en la época del reformismo militar, al que la Iglesia se ve ligada y con el cual se establece una relación permanente en las comunidades cristianas populares. Y es justamente frente a una coyuntura de gran efervescencia social, cuando el Desarrollismo Eclesiástico

dilucida certeramente el camino hacia una práctica religiosa más avanzada, correspondiente al modelo de Iglesia Profética.⁴⁴

Es decir, el Desarrollismo Eclesiástico puede avanzar desde sus fronteras hacia un “Desarrollismo Crítico”, cuando accede a una combinación de sus postulados y formas de accionar específicas con la dinámica consecuente del profetismo. Cuando ello ocurre, decimos que el Desarrollismo Eclesial imbuido por el espíritu profético, comporta rasgos proféticos.

Pero este Desarrollismo Crítico, antesala de una dinámica pastoral y religiosa más audaz en lo que respecta a sus efectos sociales y políticos, puede ser proclive a una función profética, pero en condiciones donde la normatividad religiosa que le es propia a la acción profética resulta *marginada* a raíz de un proyecto político concreto que permanece delineando lo fundamental del accionar cristiano; y en donde la combinación del elemento religioso y del elemento político (combinación entendida bajo la forma de mediación política partidaria) se confunden e imbrican a favor de una posición y acción que se acaban en la contingencia histórica, obviando así la trascendentalidad del juicio profético.

Esta situación, en efecto, hace comportar elementos proféticos a la empresa pastoral (a sus miembros de base, al clero y a la misma Jerarquía), pero implica también que no se asumen todos los rasgos del profetismo eclesial ni sus consecuencias. En el caso de la Iglesia de Choluteca, se observa el acercamiento al profetismo dada la validez que se le atribuye al mensaje religioso para analizar, comprender y discernir sobre el orden social existente, como uno que se muestra en rebeldía constante con el Plan de Dios y que consecuentemente se aleja de los contenidos del Reino Prometido.

En segundo lugar, aparece derivado de la función que se le destina a la comunidad cristiana como espacio aglutinador del pueblo oprimido en vista del inicio del concepto de “comunidad” que comprende la responsabilidad humana en la construcción del mundo y por ello, acepta el mandato divino de transformarlo en una vida de igualdad y justicia.

Pero si bien los rasgos proféticos de la experiencia aparecen en el plano del discurso y de la norma ética que anima el carácter nuevo de la comunidad cristiana, es más discutible su presencia en lo que se refiere a la acción humana de transformación, tanto a lo que apunta al resultado obtenido como al eje motivador de dicha acción.

44. Los rasgos de la Iglesia Profética pueden repasarse en páginas subsiguientes, para comprender mejor las afirmaciones que realizamos. Debe quedar claro, que lo determinante del profetismo es la potencialidad que muestra el juicio ético que encuba para provocar la ruptura y transformación de la institucionalidad social vigente.

Lo que se pone en discusión ahora es el efecto social y político de la praxis cristiana impulsada mediante el canal del Desarrollismo Eclesiástico de Choluteca y su correspondencia con el modelo del profetismo eclesial sobre este mismo tópico.

Creemos que el tipo de proyección social de los cristianos sureños arroja límites muy precisos en sus alcances, lo que revisa su capacidad de transformación. Tales límites tienen asidero en la forma en cómo se desarrolla la motivación de la acción social cristiana, es decir, su condicionamiento a la mediación política y al relegamiento de la motivación religiosa.

Ese fenómeno puede provenir de tres factores; en primer término, de la forma en cómo acaece el enlace de la proyección social cristiana y la mediación política (el partido y las organizaciones de masas social-cristianas); en segundo término, del estado del conflicto social local y el carácter de las respuestas del régimen social vigente, y en tercer término, de la influencia de las tesis y formas organizativas (y sus respectivos límites) del desarrollismo secular en la dinámica desarrollista eclesiástica.

Abordando el tema, es un hecho innegable que la acción movilizadora y de la lucha social impulsada por las comunidades cristianas sureñas resultan decisivas en la consolidación del movimiento campesino de lucha por la tierra.

El papel de los cristianos parece vital y por ello es necesario preguntarse en dónde radica la motivación del accionar cristiano de transformación.

Es plausible suponer que algunos contingentes de líderes cristianos de la Diócesis mantuvieran su presencia social en las organizaciones reivindicativas y en las luchas por la tierra, motivados a partir de valores religiosos connotados como trascendentales e importantes de vivir; y no exclusivamente del acopio a proyectos y estrategias políticas que sean implícitas a la mentalidad desarrollista que se asume, como también al planteamiento organizativo y político que proviene de los agentes seculares, en este caso, de la UNC y del Partido Demócrata Cristiano.

Pero también es plausible suponer por la presencia e importancia de las organizaciones populares en Choluteca, que concretamente la ANACH, la FENTCH y UNC buscarán nuclear sus cuadros políticos y dirigentes de la propia base y dirigencia eclesial. Siendo así, otro importante número de dirigentes cristianos comienza a encontrar la motivación de su acción humana desde dos vías, desde el aporte que le brinda la organización eclesiástica y la comunidad cristiana, y desde el aporte que le brinda la organización secular, frente de masas del movimiento social cristiano. Derivado de ello, la dirección, línea estratégica y táctica de la promoción y movilización secular y religiosa

comienza a provenir conforme avanza su capacidad y eficacia del brazo político partidario. Este hecho, repercutirá directamente en la dinámica interna de las organizaciones propiamente eclesiales, particularmente en la CDP, que en boca de algunos accede a un proceso de "secularización".⁴⁵ Esta capacidad de permeabilización del órgano secular, arroja una síntesis de roles en los dirigentes cristianos (delegados a la vez que secretarios de ligas campesinas o de cooperativas, en su caso, dirigentes del partido o movimiento socialcristiano) que no es exclusiva de la experiencia diocesana de Choluteca pero que, para el caso que analizamos, revela la existencia de condiciones objetivas para que opere una subordinación del discurso religioso profético y de la normatividad derivada de éste.

Dicho de otro modo, no se pone en discusión la validez de la mediación política en el momento de enlace entre el movimiento popular religioso y el movimiento popular secular (a pesar de que en la coyuntura la acción política que canaliza este proceso de movilización cristiana es un proyecto político reformista); lo que importa señalar es que los agentes de la Iglesia Desarrollista no anteponen la radicalidad del mensaje profético y ceden terreno a la validez fáctica del proyecto político.

Aún así, otro aspecto que sirve de balanza para el análisis de las funciones proféticas en el acontecer de Choluteca, parece ser —pese a lo dicho— la debilidad del encuentro de la experiencia cristiana con el movimiento popular secular, en términos de los límites que presenta el nivel reivindicativo alcanzado, ergo, los efectos sociales de transformación.

Esta situación, a nuestro entender, no proviene necesariamente de la actitud asumida por la Jerarquía, el clero y las bases cristianas en Choluteca, los cuales mostraron bastante beligerancia en la lucha por la solución de los problemas relativos a la reforma agraria; ni tampoco de la actuación del movimiento popular campesino, sino más bien de la forma en cómo afrontan el proceso de agitación popular tanto el Estado hondureño como la cúpula militar y terrateniente de la zona.

En Olancho, a diferencia de Choluteca, al mismo tiempo en que los sectores subalternos y oprimidos se organizan y enfrentan sus problemas, lo hacen también la minoría ganadera y terrateniente en asocio con las fuerzas militares.

Este hecho coloca la espiral del conflicto social a niveles muy candentes, y va a requerir de parte del movimiento popular religioso y

45. De esto dan cuenta los testimonios recogidos por Marcos Carías, cuando se dice: "Las celebraciones terminaron por convertirse en secciones para tratar agendas totalmente mundanas, políticas o económicas. Mataron en muchos lugares la celebración: Ustedes dejen de comer espumillas: (por comulgar), les decían los promotores del reformismo para justificar esa secularización" *Op. cit.*, pág. 12.

secular un redoblamiento mayor de las acciones de movilización, de educación y organización del pueblo toda vez que el enemigo se arma, amenaza y está dispuesto a llegar a un enfrentamiento armado, hecho que también ocurre con consecuencias fatales para los sectores oprimidos y para sus organizaciones.

En el sur del país, el Estado hondureño logra apagar el fuego de la rebelión social dando parte de las demandas populares, concediendo oportunamente sin querer decir que gratuitamente, y de alguna u otra manera logra mediatizar el movimiento popular. A ello se agrega que la minoría terrateniente del sur, igualmente fuerte y poderosa como la de Olancho, luego de recibir el rechazo del obispo Gerín en la consulta de 1969 no parece disponerse al enfrentamiento directo con las masas campesinas, como sí lo hace su homónima en Olancho.

Y aquí es donde nos parece necesario reconsiderar la debilidad orgánica del enlace entre el movimiento de las comunidades cristianas y las organizaciones populares, debilidad situada a partir de los resultados obtenidos en la lucha social.

La movilización popular cristiana en Choluteca, termina cuando el Estado hondureño concede la tierra y no comienza precisamente a partir de esta gran reivindicación. Es necesario considerar que el análisis de los hechos ocurridos demuestra que los dirigentes religiosos —la base y la dirigencia— al parecer aceptan y avalan la respuesta ofrecida por el Estado hondureño a los pobladores del sur en la coyuntura. En caso contrario, no logran articularse nuevamente para continuar el movimiento campesino de lucha.

Es un hecho que los campesinos pobres reciben la tierra mediante forma cooperativa, pero este intento de recampenización —como muchos otros— concluye a la larga en una proletarianización del campesinado. Los campesinos recibieron, en muchos casos, las tierras más olvidadas y malqueridas del sur del país, las tierras sin irrigación, y poco fértiles.

De allí que la lucha por el crédito, por la asistencia técnica, por el desarrollo tecnológico y por la infraestructura física y social que requiere la experiencia cooperativa para seguir adelante de manera autónoma en una zona donde no existe casi ninguno de estos recursos, pasaba a ser una necesidad imperiosa. Como tal, no aparece como una estrategia emprendida por el movimiento popular religioso, como tampoco por el movimiento popular secular, aunque ambos tuvieran conciencia de ello.

El que tal situación ocurriera, demuestra que el nivel de concesiones aportado por el reformismo militar cumple eficazmente su función de desmovilización y ordenamiento del movimiento campesino mediante canales institucionales.

La debilidad del lazo entre las comunidades cristianas movilizadas y las organizaciones populares se muestra cuando, después de las primeras

reivindicaciones, no continúa operando una relación orgánica entre ambas fuerzas como para comprender los retos de un proceso de reivindicación que apenas comenzaba, sino más bien, las concesiones actúan como meta alcanzada del proceso de agitación social y la relación de la Iglesia y sus comunidades con el movimiento popular campesino se da por concluida.

En segundo lugar, debe traerse al análisis la otra salida que apoya la misma Iglesia en el sur, como forma de resolución de las necesidades populares. La "migración inducida" hacia otras zonas del país en donde la tierra abunda y existen menos problemas manifiestos de enfrentamiento social, si bien es una salida realista y válida, puede ser criticable desde el momento en que descuida el encuentro de una solución local al problema de la tierra; o bien, desde el momento en que lima la posibilidad de una lucha más global frente al problema de la concentración de la tierra, punto álgido de la realidad de Choluteca. Este asunto hubiera permitido enfrentar el conflicto social de la forma en que se asume en Olancho, única manera viable de entender las cuestiones de fondo.

No es que se conciba válido un masoquismo social, esto es, que los campesinos pobres del sur deban morir de hambre para que los conflictos afloren, sino que objetivamente y analizándola después de que el devenir histórico permite echar una ojeada al pasado inmediato para evaluarlo desde sus resultados y tomando en cuenta aspectos que no necesariamente los actores pueden comprender coyunturalmente, la migración aparece como una solución escapista. Ella beneficia la estabilidad del reformismo militar y del régimen social imperante al desplazar la contradicción social hacia otras zonas, permitiéndole al Estado un respiro, el necesario para no desestabilizar sino recomponer el régimen de dominación. La migración inducida, actúa contrariamente en lo que respecta a la solución de la contradicción social desde una perspectiva totalizadora y popular.

Por ello, ni siquiera la mediación política presente en Choluteca puede, en engarce con las comunidades cristianas organizadas y dispuestas a la proyección social, superar el estigma del Desarrollismo Laico, que como otra cara de la moneda de esta dinámica, sigue funcionando y actuando incisivamente. En vista a estas consideraciones de orden histórico y analítico, es necesario situar como tímida la presencia del rol profético en Choluteca si se la compara con la Diócesis de Olancho.

En suma, el profetismo en Choluteca no cuenta con el desarrollo sustancial de dos determinaciones sociales imprescindibles para que se extienda su levadura: la existencia de un cuestionamiento directo de la dominación e institucionalidad social vigente, que advierta una ruptura con este orden de cosas y por ende una crisis de poder y de hegemonía visible en la sociedad, y segundo, la existencia de un movimiento

popular orgánico que permita elevar el papel del profetismo en el campo social y las tareas humanas de transformación, en una dinámica de síntesis, sin menosprecio de la convicción religiosa.

El análisis de factores históricos ha demostrado que estas determinaciones sociales existen pero no en la magnitud y calidad a como ocurren en Olancho, por lo que consecuentemente el enlace entre lo religioso, lo político y lo social de los rasgos proféticos de Choluteca se ven reducidos drásticamente y aparecen subordinados ante la presencia de un Desarrollismo Laico predominante y de opciones político-partidarias.

La experiencia empieza inmersa en las implicaciones políticas e ideológicas de la facticidad del Desarrollismo Laico para acceder también, con limitaciones expresas, al engarce con la mediación política secular, restringiendo en el proceso el sentido y espíritu profético. Por último, deberíamos mencionar los “dejos” de ambigüedad que pueden estar presentes en la actitud profética de parte del clero local, si revisamos las posiciones de clase de la cabeza de aquél, el obispo.

En el comunicado de 1969, notamos un obispo que no puede desprenderse de su cargo y de lo que éste significa, según se deduce de la lectura que hace de la realidad social de Choluteca, la cual perfila una atención a las reglas de la institucionalidad social, para luego “desdoblarse” en su rol de líder religioso y desde su convicción bíblica y ético-moral realizar una defensa de los derechos del pueblo oprimido, que cuestiona la estabilidad del *statu quo*, en tanto justifica desde el imperativo divino que el pueblo tome la tierra que necesita.

En el primer caso, el obispo asume comportamientos propios del modelo de Iglesia Jerárquica a pesar del lenguaje desarrollista que adorna en algunos trechos su postura. En el segundo caso, se coloca claramente —siempre a pesar del lenguaje desarrollista— en el camino que podría haber recorrido los agentes laicos y el movimiento popular cristiano, en la línea del discurso profético.

Empero, este ir y venir entre respeto del *statu quo* y su crítica desde valores religiosos insustituibles, plantea serias dudas acerca de la continuidad en la jerarquía de una lectura de la realidad social desde el “exterior” de las estructuras de dominación, poder y prestigio. Es decir, capaz de denunciar desde principios religiosos el orden social vigente, deslegitimándolo y favoreciendo una ruptura de aquel en la conciencia de los campesinos oprimidos.

Pero por otra parte —a confesión propia de Mons. Gerín— esta Jerarquía aparece abierta a revisar su función y misión cristiana a la luz de lo que la comunidad y el pueblo de Dios vayan determinando.

Este proceso desigual de aceptación del imperativo profético, suponemos que también ocurre en el seno del clero de la Diócesis. Por eso es que es justo atribuirle a Choluteca una efectividad en la

práctica del modelo desarrollista y una timidez en la aceptación del modelo profético, a pesar de que ambos aparezcan imbricados en la misma realidad de lucha y reflexión de las bases. Lo importante para la comprensión del caso es que una línea aparece más determinante que la otra, entre otras razones, porque las contradicciones sociales del sur no alcanzan las mismas dimensiones —en el mismo período— que en otras zonas del país para que se defina la opción profética.

Choluteca deberá esperar otra coyuntura histórica para demostrar el espíritu profético de su pueblo y del clero, ya adelantada en su valioso aporte de la CPD y del Desarrollismo Eclesiástico.

7. EL EXTREMO CRITICO DEL DESARROLLISMO: LA ALTERNATIVA PROFETICA EN LA DIOCESIS DE OLANCHO

En la experiencia de la Iglesia de Olancho se nota con suma claridad la determinación social de todo fenómeno religioso. Finalmente, dependerá del contexto en el que se asiente una práctica religiosa que ésta adquiera una condición de expansión o de restricción, según sea la relación social que estén protagonizando los distintos agentes.

Y esto guarda estrecha relación con el profetismo. La profecía, por lo general, aparece con mayor nitidez cuando se constata empíricamente la existencia de una aguda contradicción social, de una crisis de dirección y dominación (en ciernes o en desarrollo) del poder dominante, sea nacional o local, que le imprime a la sociedad una agitación producto de inconformidades surgidas en la base popular a raíz del ejercicio de la dominación.

Esta crisis del poder político y económico dominante antecede a la génesis de la Iglesia Profética y es terreno fértil para su expansión, pues frente a una situación aguda de opresión y explotación, los sectores sociales subalternos están con mayor necesidad de demandar significados y valores de la vida que les ofrezcan alternativas de comprensión a la vez que de acción sobre el orden contingente, que se vive como injusto. Dicho de otro modo, en este contexto social se afirma la posibilidad de aceptar un imperativo ético que enjuicie la realidad como injusta y muestre además, un camino, una alternativa, un nuevo derrotero.

En esta situación se observa como viable el contexto socio-económico de Olancho para el desarrollo de la acción profética, en virtud de que, cuando la experiencia material y social de los grupos más pobres no hace más que provocar desolación y frustración, el juicio profético se presenta como portador de una “Buena Nueva” que, por un lado, identifica a los “pobres” como los sujetos sociales necesarios de apoyar frente a un sistema social que niega el derecho mínimo a la vida y por

otro lado, atribuye a la institucionalidad social vigente la culpabilidad respecto a tal situación apremiante. Por último, plantea como solución un orden concebible y deseable desde una normatividad religiosa y trascendental.

El contexto social de Olancho ya para inicios de la década de los setenta, mostraba las condiciones de una polarización social producto de la concentración de la tierra, de la explotación de los campesinos jornaleros, del control del poder político y económico en manos de una casta pequeña de terratenientes y ganaderos que expandían año tras año su latifundio improductivo a pesar de la existencia de miles de campesinos sin tierra. Relataba este contexto social de manera folklórica, un religioso que participa activamente en la experiencia pastoral de Olancho:

En este lugar eminentemente campesino, manda el imperio del fuerte, del ganadero a quien sólo le interesan sus vacas y que posee enormes cantidades de tierra inculta, del pistolero desalmado, del comerciante sin escrúpulos, del político que maneja personas como si fueran ganado, del coyote o intermediario, del maderero que sin misericordia corta el bosque dejando los cerros despoblados. Pero allí, también, impera el miedo, el campesino agachado y explotado, el hambre, la miseria, el analfabetismo, la rencilla y el desquite, el guaro, el abandono del hogar, el machismo en todas sus manifestaciones. Este lugar de Honduras ha sido manejado por los militares más toscos y desalmados, por los terratenientes que se creen dueños del país, por los políticos tramposos, por los gobernantes sin capacidad, en fin, por el más fuerte. La historia de Olancho es triste, salvo algunos conatos de rebeldía e insatisfacción en el pasado".⁴⁶

Pues bien, la triste historia de Olancho comenzará a modificarse cuando la Iglesia se hace presente. En la zona de Juticalpa y en algunas de las parroquias más importantes que la rodean (Catacamas, Culmí, Campamento, etc.) desde la segunda mitad de la década de los sesenta se asienta la congregación religiosa franciscana, cuya cabeza es el obispo Mons. Nicolás D'Antonio, de nacionalidad norteamericana. Participarán en este proceso, dos estudiantes de la comunidad franciscana colombiana que luego se convertirán en sacerdotes: Luis Emilio Heano e Iván Betancur.

A. ESTRATEGIA Y PRAXIS PASTORAL DE LA DIOCESIS DE OLANCHO

Lo que caracteriza el trabajo cristiano de la Diócesis de Olancho es la consecuente actividad en pro de la unidad de los campesinos

46. Nos referimos al documento de Bernardo Meza: *Padre Ivan Betancurt. Mártir de la Iglesia Latinoamericana*. Este excelente trabajo condensa certeramente la experiencia pastoral en Olancho, durante el período 1970 y 1975, a pesar de que no es el propósito central del autor. Dada la ausencia de estudios sobre la pastoral de Olancho, por motivos obvios, y en vista de que nuestro recurso documental sobre Olancho se restringe a algunas entrevistas realizadas con personal religioso de la zona, usaremos este trabajo como base empírica de nuestras afirmaciones.

pobres, a fin de que ellos se organizarán como unidad y luego plantearan la defensa de sus derechos.

Las actividades enfatizadas son la de crear el sentido cristiano comunitario y promover la responsabilidad común en el trabajo social. Ellas constituyen el núcleo central de la misión evangelizadora volcada a lo social de la Iglesia en Olancho.

Finalmente, despertar el sentido comunitario⁴⁷ era en verdad “inquietar” al campesino frente a un hecho contundente: la negación permanente que la minoría terrateniente había hecho al pueblo de sus derechos humanos, de la salud, de la alimentación, de la tierra, de la vivienda, de la educación.

En tal sentido, desde el principio la Iglesia tiene que acceder al protagonismo social, en razón de que la situación de vida y de trabajo del pueblo es realmente apremiante. En verdad, la oposición ganaderos versus campesinos pobres en Olancho estaba planteada de manera objetiva desde el momento en que los campesinos después de muchos años de pasividad habían comenzado como producto del trabajo eclesial, a convertirse en actores de su propio desarrollo. Una mediación del conflicto social de parte de la Iglesia Católica y de sus agentes preferentemente identificada con los pobres, esto es, con el sector social que pedía justicia y era el oprimido y por tanto considerado el necesario de apoyar desde la fidelidad al evangelio, le había acarreado un claro rechazo a la acción de la Iglesia de parte de los “opresores”, de los causantes de la injusta situación: los terratenientes, ganaderos, comerciantes y militares. Desde un principio, la oposición entre Iglesia y terratenientes será consecuencia directa de la mediación de la Iglesia a favor de los pobres, en el seno de la contradicción principal: terratenientes y campesinado pobre.

Los agentes religiosos de Olancho, tenderán a ir construyendo un proceso pastoral que se distingue por los siguientes rasgos:

1. Desarrollo de un proceso de concientización de los miembros de la comunidad cristiana, a partir de la necesidad del reconocimiento de sus derechos como hijos de Dios, de la denuncia del orden social existente oponiéndole a éste los contenidos de un nuevo orden de justicia, igualdad y fraternidad, como dignos de cumplir para la realización del valor del amor entre los hermanos.

Para ello, se transformará la actividad que se realiza antes del setenta en el Centro de Capacitación de Santa Clara (en manos de la Iglesia) relegando el esfuerzo de los Cursos de Cristiandad y la Legión de María, cuya base social la constituían los hijos y familiares de los ganaderos, terratenientes y comerciantes y enfatizando el desarrollo de

47. Meza, Bernardo. *Idem*, pág. 19.

cursos, talleres de motivación, animación social y la Celebración de la Palabra para los campesinos.

Estos cursos serán importantes, no sólo porque ponen a disposición de los campesinos el derecho de ser portadores de la Palabra y conocedores de la Biblia, sino porque en ellos se analizarán a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, de Medellín y de los textos bíblicos, la realidad social hondureña y olancheña (los contenidos de los cursos trataban temas tales como: las necesidades y derechos del hombre, situación real de la nación, organizaciones de base, acción transformadora, religiosidad popular, cooperativismo, escuelas radiofónicas, ligas campesinas, etc.).

También de este contingente surgirán los principales dirigentes de la UNC, la federación sindical campesina más fuerte de Honduras, que tendrá su principal soporte en Olanchito, particularmente en la zona del valle de Guayape.

Una estrategia educativa intensa evacúa como resultado un bloque consolidado de agentes de pastoral: delegados de la Palabra, animadores de comunidades cristianas, monitores de escuelas radiofónicas, dirigentes de ligas y cooperativas agrarias, etc.

El otro vehículo del proceso de concientización cristiana será la CPD. Si en algo insistirán los agentes religiosos de Olanchito es en formar a las bases laicas en el conocimiento de la Biblia, promoviendo la formación de grupos en el mayor número de aldeas, lo cual pone al campesino en contacto directo con el mensaje bíblico por la vía de la reflexión comunitaria.

2. Creación de un sentido de comunidad cristiana, que exprese la vivencia de los valores cristianos negados por el pecado presente en la realidad existente y que le garantice al campesino una identidad y fisonomía precisa: la de ser comunidad en tanto pueblo, o sea, la comunidad como expresión del "pobre" y de los "pobres", de sus formas de convivencia, de sus alegrías y sufrimientos, de sus necesidades e intereses comunes.

La CPD comienza a aglutinar al pueblo y a crear las comunidades cristianas de base, cuyo impulso se destaca a raíz de un acuerdo diocesano a partir del mes de marzo de 1970.

En esta línea colaborará la puesta en práctica de una Pastoral Familiar que bajo el nombre de Laboratorios de Comunicación Conyugal, genera jornadas de revisión de vida de las familias que emplazan los problemas conyugales a la vez que preparan la relación familia y comunidad.

La otra vía para crear comunidad cristiana, proviene del trato dado al tema de la religiosidad popular campesina.

Un pueblo que atendía preferentemente las fiestas patronales, la devoción mariana, el culto a los difuntos y a los santos, como las actividades de cuaresma y pascua, no podía ser organizado en torno a otras formas culturales y religiosas —consideradas mayormente formativas y participativas— si no se le rescataba su religiosidad. Y es que justamente, lo que los dirigentes religiosos de Olancho consideraron válido es la ventaja que aportan las actividades religiosas comunes del pueblo para crear el sentido de comunidad y solidaridad cristiana. De esta manera, las peregrinaciones al santuario del Dulce Nombre de Culmí y al Santuario de Suyapa en la capital, tienen cabida en tanto permitían convocar a la gente, crear responsabilidades comunitarias y generar internamente un proceso de catequesis.

3. Desarrollo de formas y vehículos de participación organizada para el trabajo de promoción popular y de reivindicación económica y social.

En Olancho, la estrategia de acción social católica no se distingue en mucho de la seguida en otras experiencias diocesanas insertas en el modelo del Desarrollismo Eclesiástico. De las Escuelas Radiofónicas y sus programas de alfabetización, se continúa con la creación de los clubes de amas del hogar y con las cooperativas de consumo, ahorro y producción, y de éstas se llega a las ligas campesinas. Pero se tratará de un desarrollismo eclesial que se hace crítico por su encuentro con la corriente profética y con el movimiento popular secular en el seno de una realidad conflictiva.

Lo que sí se distingue de manera exclusiva en Olancho, es que la organización de los cristianos atendía —por distintas vías de acceso— el problema de la reivindicación de los derechos de los pobres en situación de enfrentamiento directo con los sectores opuestos al cambio social en la zona.

De la lucha por la tierra, mediante la aceptación del mecanismo ilegal de la invasión precarista, el único viable por demás en una situación donde el terrateniente y ganadero se oponen a la distribución de tierras y en donde el reformismo estatal se muestra ambivalente respecto a la toma de decisiones, se pasa con frecuencia a la protesta popular y pública por el alza de los costos de los productos de consumo básico contra los comerciantes; la defensa organizada desde las cooperativas de los precios de los productos agrícolas en contra del asedio de los “coyotes”, comerciantes oportunistas que explotan mediante la compra a los pequeños productores. Por último, debe mencionarse la labor de integración de los indios Payos de Culmí a la comunidad religiosa y a la defensa de su derecho a la tierra frente al INA, como también la promoción de las migraciones de los cristianos sureños a la zona de Patuja.

Esta beligerancia de la lucha de los cristianos va generando un movimiento popular religioso, en tanto dirigido por dirigentes comunales y campesinos que practican una acción transformadora postulada

en defensa de principios religiosos y que pone en disyuntiva la estabilidad del poder político y económico de los terratenientes y ganaderos de la zona.

Este énfasis en el momento reivindicativo de los “pobres” en oposición directa a sus opresores, es entendido en el enfoque de la Iglesia como demanda del imperativo ético-religioso, o sea, como respuesta al mandato divino de defensa de los derechos del indigente, del pequeño, del campesino pobre, ya postrado durante muchos años en la opresión y la injusticia. De este modo, el juicio ético que se postula desde la Iglesia en Olancho, advierte la rebeldía a Dios de parte de hombres que actúan en calidad de fuerza opresora del pueblo; juicio que cala hondamente en la masa católica convocada y es interiorizado por ella, como sentido común.

El juicio profético denunciará las injusticias humanas y como consecuencia de ello la negación del plan de Dios pero también exigirá una responsabilidad humana —la del pueblo— en pro de la transformación del orden social que se enjuicia como pecado. La potencialidad movilizadora de este mensaje religioso, se evidencia extensamente en la trayectoria pastoral de Olancho.

En esta labor va a cumplir un papel importante la capacidad para educar y transmitir el mensaje, en una línea de educación popular, de los agentes religiosos. A Iván Betancur, sacerdote asesinado años después se le reconoce facilidad para la comunicación, labor que cumple en ajuste con las necesidades del contexto:

Sus charlas sobre el análisis de la realidad eran tan concretas y tan inquietantes que comenzaba preguntando simplemente: ¿Qué es lo que ven en sus aldeas? Y se respondía: Vemos árboles, animales, casas. Y después seguía: de quién son los árboles, los animales y las casas?⁴⁸

El clero de Olancho por ejemplo, pondrá en práctica el método educativo de Pablo Freire. Las celebraciones de la Palabra con facilidad se convierten en dramatización de hechos, la misa a veces se convierte en un teatro popular que pone como actores al pueblo para recomponer su historia de pobreza y miseria y relacionarla con la del pueblo israelita.

Y la asimilación del mensaje profético irá haciendo consciente al pueblo sobre la responsabilidad y consecuencias de su misión profética. Dice uno de sus fieles:

Iván siempre habló de la necesidad de que la gente se organizara para mejorar su nivel de vida. De ahí que las personas se sentían molestas cuando Iván nos decía que éramos más explotados, que teníamos que organizarnos para buscar la manera de reclamar nuestros justos derechos. Iván nos hablaba que nos organizáramos en grupos campesinos, porque teníamos derecho a la tierra, derecho a la alimenta-

48. Meza, Bernardo, *Idem*, págs. 62 y 66. Testimonios Campesinos.

ción, derecho a la vivienda. Iván siempre nos decía que todos los hombres éramos hijos de Dios y necesitábamos mejorar y reclamar nuestros derechos, en primer lugar el de la tierra . . . Como él predicaba tan claramente el mensaje de Cristo y él sabía que las exigencias de Cristo no eran sólo para rezar de memoria sino llevar la palabra de Cristo a la práctica . . . entonces, vimos que lo que él nos predicaba era realidad. Y como en una parte del evangelio dice que Cristo vino a los pobres, eso lo tomaron (los terratenientes) a pecho. Fue cuando empezó la reacción de los que tienen el poder. Pero nosotros que lo conocimos sabemos que las palabras de él fueron ciertas . . . así tiene que cumplirse según las escrituras muchos serán criticados, perseguidos y llevados al matadero”.⁴⁹

Y en efecto, ante una dinámica cristiana motivada en las verdades del juicio ético, el poder de los opresores se vuelca como reacción obstaculizadora de la eficacia social y política del profetismo.

Desde una lectura y convicción del mensaje bíblico y de la Palabra de Dios, los agentes de pastoral de la Iglesia de Olancho habrán de impulsar en conjunto con sus sacerdotes y su obispo, una acción social transformadora. La respuesta que recibirán —que va a incluir acusación legal, hostigación pública y represión física y moral— de parte de los católicos acomodados de Olancho, es estrictamente política. Pretende defender desde la institucionalidad social, los intereses de una minoría económica que ejercita su poder político contra los miembros de la Iglesia olancheña en su conjunto. Los hechos van a demostrar que en Olancho el rol profético tiende a profundizarse en la medida en que la oposición social al mismo, descansa en una aguerrida y beligerante minoría terrateniente que usa su poder para crear grupos paramilitares y grupos cívicos que se oponen de frente a la autoridad eclesial y para comprar “todos los militares necesarios” para acabar con la acción de la Iglesia.

En 1970, los seminaristas Iván Betancur y Luis Emilio Henao son hostigados por los terratenientes acusándolos ante las autoridades civiles de subversión y solicitando su inmediata expulsión del país. Asunto al cual el obispo no accede, defendiendo el papel evangelizador de los mismos.⁵⁰

En el mismo año, el obispo D’Antonio tiene roces con el alcalde de Culmí, cuando se le reclama el haber hecho pública la denuncia por los atropellos de que son sujetos los indios payas, los cuales estaban siendo desalojados de sus tierras por parte de los terratenientes y caciques locales.

49. Meza, Bernardo, *Idem*, págs. 62 y 66. Testimonio Campesinos.

50. La posición del Obispo es bastante consecuente durante el período de surgimiento de la Iglesia Profética en Olancho, frente a los intereses de agresión —comentará años después— “el señor Nuncio Apostólico aconsejaba cambiar de lugar al sacerdote para calmar así los ánimos de los opositores. Sin embargo, el padre Iván y yo pensábamos que tal acción afectaría la moral del pueblo de Dios no solamente de Olancho sino de todo el país . . .”. (Bernardo Meza. *Op. cit.*, pág. 50).

En marzo de 1971, la Asociación de Agricultores y Ganaderos de Olancho (AGAO) el principal enemigo organizado de la acción eclesial, acusará al obispo y al personal del Centro Santa Clara —por medios públicos—, de “promotores” de invasiones.

Ya para este momento, los primeros resultados del trabajo pastoral comenzaban a mostrar que los campesinos y líderes cristianos hacían sentir su voz, en la cooperativa, en los patronatos, en la toma de tierras.

Esta línea de trabajo no sólo contará con el rechazo de los agentes sociales conservadores de Olancho sino también de la propia Iglesia. Por ejemplo, en mayo de 1971 los hermanos de la orden franciscana (todos norteamericanos) se retiran casi en pleno de la Diócesis por no compartir la línea pastoral emprendida por su obispo.

Las formas de agresión practicadas por los terratenientes son innumerables:

1. En primer lugar, incitan a grupos de mujeres y niños a que tomen la catedral y ofendan al Obispo.
2. Se colocan piquetes frente a la casa episcopal, en señal de protesta anunciando una huelga general y un paro de labores.
3. En Catacamas, la reacción derechista llegó a la nucleación de un frente cívico y paramilitar llamado Frente Democrático (FRED) que protagonizó actos violentos en contra de los curas: pintan las paredes del pueblo con consignas ofensivas contra los curas, hacen estallar varias veces bombas de dinamita contra la casa cural y distribuyen volantes anónimos que advierten claramente la óptica política de estos agentes:

Un negro nubarrón, sombrío y de consecuencias, se cierne fatalmente sobre el cielo de esta noble y religiosa ciudad . . . Ayer, nuestros padres, nuestros hijos, entregados moralmente al sagrado culto de Nuestro Señor Jesucristo, con la fe y el corazón puestos en él. Hoy el sacrosanto templo, cuna de nuestros antepasados, tiende a derrumbarse estrepitosamente, víctima inocente de un impostor el judas, el Caín de nuestra Iglesia: el falso sacerdote Iván Betancur. Este farsante sujeto, nació en Colombia y fue expulsado de ese país por sus ideas de extrema izquierda y haciendo alarde de Mesías o Redentor, víctima a nuestro pueblo, aprovechando su ignorancia y su tradicional hospitalidad .⁵¹

4. Las amenazas de muerte, veladas o públicas, contra el obispo D'Antonio y contra los sacerdotes y religiosas que trabajan son el dato constante de esta polarización social creciente, que llega ya a las puertas de la Iglesia Católica.
5. Los sectores conservadores facilitarán el acceso de un número amplio de sectas protestantes que comienzan a desprestigiar el trabajo de la Iglesia Católica.

51. Meza, Bernardo, *Idem.*, pág 22.

6. A partir de la masacre de los campesinos en la zona de Talanquera, acto realizado por los militares en claro asocio con los terratenientes, el jefe del Centro Especial de Seguridad (CES), estando ebrio, tomará preso al obispo y a un catequista, insultándolo públicamente.
7. Estos son síntomas de una agresión creciente contra los miembros de la Iglesia, que va a manifestarse en carne propia en los miembros más combativos de la comunidad cristiana, los cuales sufrirán persecución y la muerte en el contexto de una orquestada masacre ejercida por el binomio terratenientes y representantes del poder militar local.

B. EL PRIMER MARTIRIO DE LA IGLESIA CATOLICA HONDUREÑA: LOS HECHOS DE LA MASACRE DEL CENTRO DE SANTA CLARA Y DE LA FINCA LOS HORCONES

Las actividades de los cristianos de Olancho, en los meses anteriores a la masacre de junio de 1975, no pueden desligarse de los acontecimientos que se viven en la coyuntura social y política hondureña.

Desde finales de 1974 y a principios de 1975, la práctica social de los cristianos olancheños era de creciente movilización y organización en torno al problema de la tierra y de respuesta organizada a la especulación de los comerciantes. Varios años de organización eclesial y de motivación social habían dado sus frutos.

Sólo en los meses anteriores a junio de 1975, los campesinos habían impulsado importantes ocupaciones de tierras que preocupaban a los terratenientes de la zona; los mismos se reúnen con frecuencia para tomar una posición conjunta. Era voz popular, las conversaciones sostenidas entre los políticos, ganaderos y militares locales para expulsar, desaparecer y asesinar a los miembros de los equipos parroquiales de Campamento, Culmí y Catacamas. Las cabezas de Iván Betancur y de Mons. Nicolás D'Antonio —según rumores— tenían el precio máximo de 50 mil lempiras.

Aún así, las comunidades cristianas y las organizaciones de masas del partido social cristiano, especialmente las bases sociales de ACPH y de la UNC, representaban una cuota de poder popular importante, que hacía temer a los ganaderos las consecuencias de un eventual acto de represión. Estos últimos, ya estaban prácticamente armados por medio de su grupo de mercenarios (llamado La Tercera Fuerza) y ostentaban de su poder represivo cuando los miembros del ejército los apoyaban.

En ese clima candente durante los primeros días de junio, las organizaciones campesinas realizan una marcha del silencio por las calles principales de Juticalpa para protestar por la detención de militantes de la UNC.

Por otro lado, a nivel nacional, el panorama político habría de cambiar notablemente a raíz de golpe de Estado contra el General López Arellano, el general "reformista".

El proceso de movilización popular dirigido por las organizaciones campesinas en su conjunto en pro del cumplimiento del decreto No. 8 de la reforma agraria había garantizado durante el período de vida del reformismo militar, importantes reivindicaciones y tomas de tierra, hechos que se realizan a pesar de las amenazas presentes pero también como producto de la apertura democrática que permite el régimen.

Los sectores más conservadores del ejército en asocio con la fracción oligárquica de los terratenientes y ganaderos preparan el clima necesario para derrocar mediante un golpe militar a López Arellano, en una clara maniobra para frenar los ímpetus campesinos a favor de la reforma agraria.

A pesar de que el nuevo Jefe de Estado, Alberto Melgar Castro, promete continuar las gestiones de entrega de tierras y de que su gabinete se conforma con representantes políticos de diversos sectores, incluso de oposición (como es el caso de dos dirigentes del recién fundado Partido Demócrata Cristiano) habían muchas razones para creer que los sectores de apoyo del nuevo bloque en el poder no iban a ceder terreno a favor de la reforma agraria.

El golpe militar —como hecho político— no puede entenderse sino como un recambio de actores y de fuerzas sociales tendiente a provocar una ruptura del quehacer del desarrollismo y del reformismo de los primeros años de los setenta, en aras de construir una estrategia de desarrollo más cercana a los intereses de ciertas fracciones de la clase dominante.

De esta manera, el año de 1975 es un año clave para el movimiento popular, para la Iglesia Católica y para la vida política y económica del país, pues allí se define el futuro de las actividades y líneas de acción que se venían impulsando en el período reformista.

Los sectores populares organizados, que se ven traicionados por el rumbo que parece imprimirle a las decisiones políticas el nuevo bloque en el poder, realizan los últimos esfuerzos para presionar en razón de la continuación del reformismo militar, pero especialmente por hacer realidad el planteamiento de reforma agraria que imperó en el tiempo de López Arellano.

Para algunos analistas, la beligerancia del movimiento popular campesino después del golpe es tardía y poco orgánica, toda vez que se pretende así remontar la etapa del relativo acomodo al régimen reformista, el cual es ineficaz para los objetivos populares aunque no para los deseos gobiernistas de control del movimiento popular. Por tanto la existencia en la coyuntura de condiciones políticas adversas, plantea al

movimiento popular campesino limitaciones como para resolver su falta de eficacia, mediante acciones extemporáneas.

La cabeza de esta labor de presión popular en el impasse político, la constituye la organización popular socialcristiana, la UNC. En los meses anteriores a la "masacre" de Olancho, la UNC se niega a integrar el Consejo Nacional Agrario e inicia, desde la llanura, un proceso de agitación e inconformidad social creciente. Redobra sus actividades ilegales, de invasión de tierras en la mayoría de los departamentos del país, asalta la sede de la Corte Suprema de Justicia y el Juzgado de Letras en Progreso (Yoro) y realiza una toma de puentes y carreteras de acceso a la capital. Y por último, planteará el operativo Esteban Rodríguez, consistente en una gran marcha nacional campesina (Marcha de la desesperanza o del hambre), que pretende movilizar a diez mil campesinos hacia la capital el día 25 de junio de 1975.

Sólo en Olancho se realizan 18 tomas de tierras en los meses anteriores a junio de este año. Esta agitación social local pretende resolverse formalmente mediante la firma de un tratado de paz entre la AGAO y los líderes campesinos de la UNC bajo promesa de cumplimiento del comandante militar departamental, el mayor José Enrique Chinchilla Díaz.

Y decimos "formalmente", porque el grado de polarización y de enfrentamientos entre ganaderos y campesinos pobres en Olancho, quizá con mayor nitidez y crudeza que en el resto del país, estaba llegando desde hacía ya tiempo a su punto culminante. La fracción ganadera de Olancho, uno de los sectores más fuertes y beligerantes de la oligarquía hondureña, se encontraba organizada en asociaciones, frentes políticos y grupos paramilitares para contraatacar según ellos la amenaza "comunista" de la Iglesia Católica y de los campesinos organizados.

Los sacerdotes constatan esta actitud agresiva de parte de los sectores poderosos. Dos meses antes de su muerte Iván Betancur le comenta en carta a uno de sus amigos:

Nuestro trabajo por estos lados va bien... Naturalmente hay de todo, los ganaderos y terratenientes no nos pueden ver, especialmente a mí. Pero aún en esto ha habido un gran cambio. En estos días, naturalmente, las cosas están más agitadas y muchos rumores se mueven por doquier. Hay rumores que realmente son atrevidos, hay rumores que asustan un poco, pero tenemos fe en que no se realicen.⁵²

Aún así, el "acoplamiento del pueblo" no va a bajar de intensidad a la luz de la posibilidad real de muerte de los agentes religiosos. Es una época en donde se intensifican las misiones populares en las aldeas y barrios de la ciudad, los cursos de capacitación, la celebración

52. Meza, Bernardo, *Idem.*, pág. 39.

y las fiestas populares. Así como la reunión y preparación de planes de trabajo con dirigentes campesinos, celebradores de la Palabra, cooperativas, dirigentes comunales, coordinadores de círculos de cultura, etc.

En esta línea, las acusaciones vertidas de vinculación política de los sacerdotes y dirigentes cristianos, de apoyo a la guerrilla que se gestaba y de instigación al odio, con que los sectores ganaderos de Olancho entretejieron su “lectura” acerca de la participación social de los sacerdotes y agentes de pastoral, no se justifica. Nuestra interpretación indica que la Iglesia de Olancho accede a un apoyo —sin protagonismo clerical sino de la base católica— a las luchas sociales desde una lectura bíblica y ética de los acontecimientos presentes en el orden contingente. Ella aporta las valoraciones y significaciones necesarias para que el pueblo católico apoyado en la convicción del mensaje religioso, se preste a la participación en el conflicto de la tierra, punto álgido de la situación de vida del campesinado olancheño.

Y esta práxis pastoral que se emprende en consonancia con los principios religiosos, haya sustento en las manifestaciones de apoyo vertidas por el conjunto de la Iglesia Católica como producto de los hechos trágicos de Olancho. Por lo tanto, jamás este quehacer pastoral puede ser visto como derivado de una acción política en virtud de que se mantiene asido a valores y normas religiosas consideradas como trascendentales, pero que actúan animando una proyección social y política.

El rol profético de la Diócesis de Olancho es el que resultará juzgado de parte de los sectores poderosos. Puesto que aquél al ponerse en práctica garantiza en los campesinos una percepción social crítica que genera consecuentemente una acción tendiente a transformar el estado de cosas, hecho que ocurre (lo más temido por los ganaderos) desde el anuncio del evangelio y no por el recurso a estrategia política alguna.

De allí que la acusación de “comunistas”, “políticos” o “guerrilleros”, etiquetas con que frecuentemente los sectores reacios al cambio social identifican la lucha cristiana por la justicia, se desdice con el quehacer cotidiano de los sacerdotes y agentes de pastoral de la Diócesis de Olancho.

Una semana de trabajo, por ejemplo, del padre Iván Betancur, no reflejará más que una increíble fidelidad a la transmisión y renovación de la Palabra, del rito, de los sacramentos y de la acción social promocional, en la línea de “acompañar” al pueblo para favorecer la construcción del Reino de Dios:

Hace una media hora llegué de un barrio. Les voy a contar cosas . . .
En el templo no volví a decir misas en la semana porque no venía gente. Salgo todos los días a un barrio diferente y en una casita nos reunimos . . . Hablamos, cantamos . . . Se confiesa la gente un poco

más y se logra mayor unidad entre los vecinos. El martes . . . fui . . . a Vallecito de Río Blanco. Era la primera vez que un sacerdote dormía allá. Fue una bonita reunión con la gente. El miércoles que regresamos fui de noche al barrio El Hatillo, por primera vez se reunía tanta gente y tanta confesión. Me asusté. No tenía carro y queda un poco distante. Pero con todo se me pasó el cansancio. El jueves fui al Murmullo, un caserío que queda en la montaña. Todo en falda. Fui a pie pues no esperaba que el carro se dañara

En esa noche fui al barrio de Ojo de Agua en donde se reúne un grupo de personas. Ahí iniciamos un estudio de la Biblia con un grupo de hombres. El primer lunes, una charla con un grupo de alumnos en una escuela. En la tarde con un grupo de muchachas que aprenden corte y confección. Y en la noche, en el Barrio La Hoya, para una misa donde una señora que celebra la novena a San Roque . . .

El miércoles . . . fui a la aldea Los Pozos donde hacía 22 años que no iba sacerdote . . . De Los Pozos seguí a la aldea de La Cruz en donde también era la primera vez que el sacerdote dormía. Está largo, el camino supermalo. En estos viajes aprovecho para caminar y hacer ejercicio. Aquí hay Celebradores de la Palabra y todo es más fácil. Lo más importante es animar, seguir aclarando y hacer comprender a la gente que dejen de criticar porque siempre hacen críticas de que (los animadores) son comunistas, de que son protestantes, pero lentamente van entendiendo . . .

El sábado fui temprano a Culmí. Se reunió gente . . . Me vine para hacer un programa radial que me había facilitado la cooperativa, pero que no lo seguí porque un protestante se quejó diciendo que en las cooperativas no se podía hablar de religión . . . El domingo viajé en la tarde a Tegucigalpa. El martes me vine para Catacamas. En la tarde tuve misa en una casita y luego una reunión con líderes de cooperativas, patronatos y clubes de amas de casa. A pesar de llover a cántaros todos llegaron. El miércoles me fui para Sigaté. El jueves fui a caballo para La Colonia . . . Acabo de venir de El Hatillo . . . Mañana a las diez voy al Culebro. Para el domingo hemos hecho una invitación a todos los que trabajan en comunidades, escuelas radiofónicas, celebradores, patronatos, cooperativas. Prácticamente la vida es de arriba a abajo . . . Espero que el Señor nos conceda fuerza y amor para seguir adelante . . .⁵³

Y esta actividad de organizar, animar la comunidad y fortalecerla para su disposición hacia el mensaje cristiano y al compromiso social que éste conlleva, es la que señalarán como “subversiva y comunista” los ganaderos, la casta militar hondureña y los sectores más conservadores de la Iglesia. En gran parte porque esta praxis pastoral se va a imbricar —manteniendo su autonomía— con el movimiento popular campesino dirigido por la UNC y el Partido Socialcristiano a la hora de atender las prácticas de lucha a favor de la clase oprimida. Por otra parte, es la acción que el clero, la dirigencia y base laica en Olancho identificará en sus conciencias como una práctica consecuente con la misión de los “profetas y los mártires”.

En la otra esquina, tanto el movimiento popular religioso como el movimiento popular secular hacían intentos de presión a fin de que la nueva Junta Militar no provocara una ruptura de la apertura democrática y de la línea de concesión a los sectores populares. Muchos analistas cobrarán a la UNC —posteriormente— el error político de sostener autónomamente (sin la unidad necesaria del movimiento popular en su conjunto) las acciones que se oponen a la “derechización del Estado hondureño”, en condiciones donde la posibilidad de ser golpeados por los aparatos represivos, era bastante real.

En Olancho, se escenificará el acto represivo que requieren las fuerzas conservadoras para dismantelar y golpear la acción del movimiento popular campesino, a escala nacional. Al ser el lugar donde el enfrentamiento capital-trabajo es más agudo, se constituirá en el espacio donde la burguesía hondureña más conservadora se decide a dar una lección “sangrienta” que restaure la legitimidad del orden social imperante.

Los hechos de la masacre del “Centro de Capacitación 18 de Febrero” (mejor conocido como Centro Santa Clara) de propiedad de la UNC son bastante conocidos en el ambiente eclesial hondureño y han sido suficientemente documentados,⁵⁴ por lo que serán referidos en lo puntual.

Lo que interesa señalar es que la reconstrucción de los hechos que hiciera la comisión investigadora nombrada por el Consejo Superior de las Fuerzas Armadas (con participación eclesial), demuestra que los ganaderos y terratenientes de Olancho montan previamente un operativo represivo en asocio con las principales figuras del militarismo local, los cuales recibirán 50 mil dólares (el jefe del presidio, el comandante militar departamental y un pelotón de soldados) con el objeto de impedir la salida del destacamento de campesinos de Olancho que iban a participar desde Juticalpa hacia la capital, en la llamada “marcha del hambre”. Se había previsto aprovechar la ocasión de confusión para asesinar un golpe a la Iglesia Católica, asesinando al mayor número de agentes de pastoral y de sacerdotes que se juzgaban como “instigadores del orden público”. Esta afirmación se sostiene, no sólo en la acción planeada premeditadamente —como luego veremos— y que se protagoniza en las instalaciones del Centro Santa Clara, sino también en el hecho de que el día anterior de la masacre los “culpables” del hecho homicida habían destruido el puente que da acceso al Valle de Lepaguare, tránsito obligado entre Juticalpa y la capital. Y también habían alojado en la Finca Los Horcones (lugar de los acontecimientos) un pelotón del Sexto Batallón de Infantería.

54. Los estudios de Bernardo Meza y de Benjamín Santos, ya citados, como el número 154 del Boletín Eclesial de la Iglesia Hondureña, condensan casi toda la documentación periodística y escrita que existe sobre el tema.

De esta manera, está claro que si el plan previsto del hostigamiento en las afueras del Centro Santa Clara no tenía efecto positivo los campesinos serían esperados en el puente destruido para ser reprimidos.

El día 25 de junio de 1975, en las primeras horas de la mañana, comienzan a convocarse los campesinos que, en número de 950, saldrían encabezando la participación campesina de Olancho en la gran marcha nacional.

Una manifestación de niños escolares dirigida por el supervisor departamental de enseñanza primaria (aparentemente cívica) se sitúa al frente del local gremial con el propósito de allanar el local alegando carestía de aulas para dar clases y que el mismo era un centro de subversión.

Haciendo uso del “escudo de protección” que significa el pelotón de niños, los ganaderos colocan en las puertas del centro un conglomerado de hombres armados —todos delincuentes del presidio— que son llevados para la faena sucia hasta que se penetra el local, haciendo unos disparos.

Simultáneamente, desde otro frente, un grupo de soldados —previamente atentos— entra abriendo fuego al interior del Centro. Testigos confiables aseguran que únicamente el guardia del Centro tenía arma de fuego y fue el que disparó. El resultado es de 5 muertos y 2 heridos, uno de los cuales luego muere. De los 6 muertos, 5 de ellos son miembros de la UNC. Adentro del local se encontraban 25 personas, por lo que el resto es trasladado al presidio de Juticalpa.

En el interín de la refriega, y estando transitando por el lugar de los acontecimientos el sacerdote norteamericano Michel Jerome Zyper (Padre Casimiro) es detenido y sin mayor explicación enviado también al presidio. Los detenidos, incluyendo el padre Casimiro, serán sacados del mismo en paños menores y conducidos a la Hacienda Los Horcones en el Valle de Lepaguare, propiedad de José Manuel (Mel) Zelapa, para ser interrogados por agentes de la Dirección de Inteligencia (DIN) y representantes de los ganaderos y militares, hasta ser ultimados.

En el mismo lugar se encontraban tres detenidos, entre ellos el padre Betancur. A estas personas el destino les jugó la mala pasada de transitar cerca de la finca del suceso, los militares aprovechan y los toman presos.

Todos los detenidos son interrogados, torturados y luego ultimados con balazos en la cabeza. Antes de morir, el padre Betancur grava una declaración que lo inculpa de las acusaciones, difundida luego por los militares. Se cree que lo hace para evitar el asesinato de dos mujeres presas. Posteriormente, los cuerpos se depositan en un pozo malacate de 40 mts., en donde se hacen estallar cargas de dinamita para desaparecer las evidencias. Los hechos de Olancho dan como resultado 15 muertos.

El momento represivo es planeado de tal manera que los mismos directores del hecho genocida (Manuel Zelaya, Carlos Bahr, Mayor José Chinchilla, Subteniente Benjamín Plata, Sargento David Artica) en tanto son representantes del poder económico y militar de la zona, aparecen en los días subsiguientes dando declaraciones donde lamentan la muerte de los occisos y con el mayor descaro exigen la sanción respectiva a los culpables.

Como parte de la estrategia preparada, el grupo de ganaderos de la AGAO realiza hechos de sabotaje creando un ambiente de tensión en la zona (quema de locales, bombas en el aeropuerto de Catacamas, saqueo de bodega de las cooperativas de consumo), actos que tienen como fin ofrecer “evidencias” para sostener la versión que luego de manera simultánea, los medios de comunicación a nivel local y nacional comienzan a difundir: que los hechos de Olancho se producen a causa de la agitación campesina y ante la necesidad de acabar con un frente guerrillero (jefeado por los curas de Olancho y dirigentes de la UNC) que trabaja en las montañas cercanas al río Patuca. Luego se comprobarán los “intentos” (según la versión de la comisión militar investigadora) de soborno a un periodista por parte del mayor Chinchilla y la AGAO, para que la versión premeditada comenzara a difundirse.⁵⁵

Pero lo más importante es que aparte del asesinato colectivo, el binomio —militares y ganaderos— comienza una campaña local de represión abierta contra la Iglesia Católica, que ofrece los siguientes hechos:

- a) 5 sacerdotes y 6 religiosas son llevados a la cárcel, interrogados y conducidos en aviones militares a la capital, luego de declararlas personas “no gratas”.
- b) Se allana y saquea la casa obispal de Juticalpa ocurriendo lo mismo en la mayoría de las casas curales de la Diócesis.
- c) Se detienen agentes de pastoral.
- d) La zona es declarada bajo estado de sitio y ley marcial impidiéndose la realización de actos religiosos por parte de la Iglesia Católica durante mucho tiempo. Los militares persiguen a quienes se confie-

55. “El Consejo Superior de las Fuerzas Armadas quiere dejar completamente claro el hecho de que en ningún momento giró instrucciones que atentaran contra la vida física de las personas implicadas en las actividades campesinas que se pretendían controlar, aún cuando algunas de éstas revestían características de una subversión contra la seguridad del Estado. Este hecho aislado se produjo debido a la intervención de fuerzas adversas a los movimientos campesinos que aprovecharon la ocasión para utilizar en su beneficio la complicidad de elementos militares de autoridad en el Departamento de Olancho. . . también obran en poder del Consejo. . . documentos que indican que los sucesos de Olancho obedecían a una trama dirigida por un sector perteneciente a la Federación Nacional de Agricultores y Ganaderos de Honduras (FENACH) y miembros de la empresa privada para crear un clima de caos y de enfrentamiento en el departamento de Olancho y otros sectores de la nación”.

sen católicos; las misas y las celebraciones de la Palabra no se pueden realizar por amenaza y por el miedo que se respira. Los militares colocan un cordón de seguridad en los templos para que no se realicen los actos litúrgicos.

- e) Las sectas protestantes intensifican la acusación contra la iglesia y se ramifican en las zonas de mayor trabajo pastoral católico.
- f) Finalmente, se termina por ahuyentar al personal religioso extranjero, para luego impedirle en pleno su regreso a Olancho.
- g) Al obispo D'Antonio, que se encontraba fuera del país, se le impide regresar a Olancho, a la vez que corre el rumor de que "si regresaba sería asesinado".

Pues bien, este esfuerzo de parte de las Fuerzas Armadas por hacer aparecer "el acto represivo" como uno de connotación local y no nacional, especialmente en lo que respecta a la Iglesia Católica, no fructifica puesto que se advierte que al unísono con la puesta en práctica de la masacre de Olancho —en donde obviamente ninguno de los sacerdotes que son asesinados tuvieron participación "alguna" en la marcha—, se desata una persecución contra los sectores católicos que estaban trabajando en la línea del profetismo:

- a) Cierre del derecho de transmisión de las emisoras católicas Radio Paz y Radio Progreso, pertenecientes a la diócesis de Choluteca y la Vicaría de Yoro, bajo el supuesto de incitar a la subversión en su programación.
- b) Arresto del Pbro. Esteban Gross, Director del Centro de Capacitación de la Fragua, de El Progreso, Yoro.
- c) Arresto del Padre Guadalupe Carley, de la comunidad jesuita.
- d) Confiscación del aparato de radio-comunicación de los jesuitas de El Progreso.
- e) Arresto temporal de tres sacerdotes en la Diócesis de Choluteca.

De esta manera, en la Diócesis de Olancho se escenifica un golpe de frente directo a la estrategia pastoral que más nítidamente asume el rol profético y al mismo tiempo se golpea al sector más combativo del movimiento popular, el de la UNC y la Democracia Cristiana.

Es justo concluir que el intento de los nuevos sectores en el poder es el de provocar un "shock" en el seno de la Iglesia, toda vez que mediante la masacre de Olancho se condensa un esfuerzo serio para "romper" la experiencia más avanzada del Desarrollismo Eclesiástico hondureño y con la amenaza, detención y hostigamiento de varios sectores eclesiales que representan brotes del profetismo en otros espacios geográficos del país, se realiza una "limpieza general" que amplía la cobertura del "shock olancheño" a escala nacional.

Esta abierta persecución contra la Iglesia, pretende presionar una revisión del quehacer eclesiástico a favor de una postura que recupere la supremacía del modelo de Iglesia Jerárquica, el cual representaría una vuelta al modelo de "sacristía", esto es, el énfasis en una práctica ritual y religiosa que inhibe al católico de asumir un compromiso social y lo hace indiferente a los problemas apremiantes del pueblo, asunto que sólo favorece —a partir de 1975— la recomposición del bloque dominante y la legitimidad de la burguesía oligárquica.

C. DEL DESARROLLISMO ECLESIAL CRITICO A LA DEPURACION PROFETICA

Se hace necesario para este momento, precisar conceptualmente la práctica emprendida por los agentes de la Iglesia olancheña y su disposición al protagonismo social en condiciones donde se empata con el movimiento popular campesino.

En el caso de la experiencia de Olancho, hemos tratado de ir agregando a la par de los acontecimientos y hechos que se han señalado para explicarla, los rasgos propios del profetismo. De manera que lo que resta es explicitarlos conceptualmente, haciendo una reflexión sobre la relación del profetismo con la mediación político-partidaria.

El concepto de profecía que manejamos, en su sentido sociológico, es de inspiración conceptual weberiana.⁵⁶ Este sociólogo alemán estudiará el proceso de génesis del judaísmo profético como uno que postula una religión ética y monoteísta y que enfrenta aquella a las concepciones mágicas y politeístas preexistentes.

En la readecuación del enfoque weberiano que se intenta hacer sobre el profetismo, se parte de un paralelismo entre el profetismo judaico y la experiencia actual de las comunidades cristianas populares contemporáneas, particularmente de las latinoamericanas y centroamericanas.

En esta perspectiva:

... lo propio de la profecía bíblica y que le distingue de otros movimientos religiosos, es el anuncio o la revelación de un Dios que hace irrupción en la historia humana, que se compromete con la suerte de los hombres haciendo con ellos una alianza. El mensaje del profeta es, antes que nada, la Palabra de Dios comunicada al hombre y que atañe a la vida de éste y a la sociedad. En esto se diferencia esta manifestación religiosa de otras en donde la religión es el intento humano por acceder al mundo divino, la aspiración a la identificación mística con Dios, que exige la salida del mundo. El Dios de los profetas bíblicos, en vez de ser buscado por el anhelo humano, se revela súbitamente cuestionando toda la existencia de los hombres. Por lo tanto, el profeta, lejos de ser aquel

56. Al respecto ver Max Weber. *Economía y Sociedad*. Tomo 1. Edit. F.C.E. México, 1977. Cap. V. Pág. 356 y subsiguientes.

que habla sobre Dios, se presenta como el que comunica lo que Dios dice del hombre. Esto implica la siguiente conclusión: la profecía es necesariamente una palabra sobre el mundo, sobre la vida de los hombres. Y en esta palabra hay un tema central, un enjuiciamiento radical sobre el poder ejercido por hombres para aplastar a otros hombres.⁵⁷

Esta concepción de religión, supone que el orden social es siempre modificable y el mundo no es inmutable sino producto histórico creado y moldeado por la acción humana. Pero además de ello, el orden social “contingente” (el orden dado) se encuentra siempre en rebeldía con el “orden verdadero” (proclamado por Dios). De esta manera, el mundo y la realidad existente deben ceder constantemente terreno a los valores religiosos trascendentales a fin de que comiencen a corresponder con los signos del Reino de Dios.

La religión ética, convocará al hombre y motivará una acción humana que sea capaz —transformando el mundo— de instaurar el “nuevo orden”, para ello, la acción del pueblo es fundamental. En este sentido, las características que asume de la Iglesia latinoamericana (en este caso hondureña) para practicar el profetismo judaico, son las siguientes:

- a) Reconoce en la profecía la proclamación de una normatividad religiosa referida a lo social, que es trascendental y absoluta. Desde ella, se toma conciencia de la realidad como algo contrario a la norma y voluntad divina. La lectura profética de la realidad existente porta un juicio ético religioso que cumple el papel de ruptura del consenso respecto al orden social dado, presentando alternativamente el imperativo ético de un nuevo orden.
- b) Reconoce en la profecía la conformación de una nueva “identidad del hombre” alrededor de la comunidad religiosa, desde la cual se recupera la dignidad humana negada. En esta línea, la Palabra de Dios convoca a la comunidad de miembros, otorgándole una identidad propia (la de pobres y la de pueblo oprimido) insistiendo en el desarrollo de nuevas formas de convivencia cristiana que anteponen la realización del orden basado en valores religiosos y absolutos.
- c) Reconoce en la profecía la afirmación de la responsabilidad humana, interiorizando en el hombre creyente un compromiso de acción para la transformación de lo “contingente”, en donde el pueblo ahora adquiere un rol de sujeto transformador, que es insustituible e irrenunciable.

Y en razón de los tres rasgos con que han sido ordenados los anteriores modelos de Iglesia, la Iglesia Profética supondría lo siguiente:

57. Una mayor explicación de este tratamiento está en Jorge Cáceres et. al: *Iglesia, Política y Profecía: Juan Pablo II en Centroamérica.*, EDUCA, San José, 1983. Págs. 231-232.

1. *Carácter de enjuiciamiento sobre la realidad social.*

La Iglesia Profética porta un juicio crítico que cuestiona el orden social anunciando un nuevo orden que se presenta como contradictorio con el primero, por considerarlo connotado por el pecado, es decir, sin verificación del poder y amor a Dios. Consecuentemente, plantea una ruptura con la realidad existente a partir de valores religiosos absolutizados.

2. *La relación con la estructura social.*

- a) La Iglesia Profética se asienta en las clases populares, las que convoca para sacarlas de la marginación de que son sujetas por el poder dominante. La Iglesia Profética se presenta como connatural a las clases oprimidas, pues ellas se disponen a la revelación del mensaje en tanto sufren mayormente y directamente la opresión e injusticia del sistema; del conjunto de estructuras de poder y de prestigio socialmente reconocidas.
- b) Hemos indicado que la Iglesia que conlleva la profecía surge en períodos de agitación y contradicción social manifiestos, pues esa es su determinación social específica. Sería difícil percibir el surgimiento de una Iglesia profética en situaciones donde la dominación e institucionalidad social no son cuestionadas como ilegítima, cuando no hay crisis de poder o de hegemonía.
- c) También hemos dicho que la Iglesia que acepta cumplir un rol profético llama al pueblo para insistirle en la responsabilidad social, en otras palabras, la Iglesia Profética insta una organicidad en el pueblo a efectos de proyectar la acción humana transformadora contra las estructuras de poder económico y político vigentes.
- d) Por esto, es necesario indicar que en la trayectoria de su accionar, la Iglesia Profética conforma diversos organismos que nuclean al pueblo oprimido, dando cuenta de un movimiento popular religioso que se engarza y vincula —en momentos claves de su desarrollo— con el movimiento popular secular y con las organizaciones populares que profesen fines similares al suyo, pues el interés es oponerse a los agentes sociales y políticos que con sus actos impiden la construcción del “orden social”.

Aquí opera la mediación política de la profecía, la cual aceptada como normal consecuencia de la proyección social y política que le es propia al quehacer profético, permite la síntesis del accionar cristiano con el accionar del movimiento popular secular. Ahora bien, por el recurso a la normatividad trascendental, la profecía se distingue del proyecto político, superando la contingencia histórica.

5. *El Criterio de Veracidad del Mensaje:*

- a) El profeta se identifica por la validez del mensaje que proclama, por los contenidos y valores religiosos nuevos que anuncia y no por el poder y prestigio que socialmente se le confiera como agente social. El contenido profético se acepta a partir de una experiencia personal que interioriza la Palabra de Dios, supone una espontaneidad, aceptada por quienes deciden abrazar la vivencia de la Palabra.
- b) Al hablar la profecía en nombre de una normatividad religiosa trascendental tiene como criterio de veracidad una experiencia que interioriza la Palabra de Dios y que comunica una verdad incuestionable. Dios, habla sin intermediarios.

Nos parece que, aclarados los rasgos del profetismo y del rol profético que asume este sector de la Iglesia hondureña, no queda más que recordar dos aspectos propios de la experiencia histórica del profetismo en América Latina. El primero de ellos es la viabilidad de la incorporación de la Jerarquía (de algún sector de ella, sea del sacerdote, del obispo o del arzobispo) en la práctica profética, cuando aquella se decide a aceptar la vivencia de la profecía desde el pueblo y desde el exterior de los privilegios que conlleva la relación entre la institucionalidad religiosa y la institucionalidad política vigente.

El segundo de ellos es la constatación empírica e histórica de una tendencia a la vinculación entre práctica eclesial desarrollista —situada en contextos sociales de agudo conflicto social— y la acción profética. En palabras sencillas, cuando la Iglesia Desarrollista y el socialcristiano secular afrontan las consecuencias de una práctica social connatural a la clase oprimida en condiciones de oposición a las fuerzas sociales reacias al cambio social, la proclividad de aquellos hacia el rol profético aumenta hasta depurarse.

Esta relación puede fracasar en una confusa combinación que no hace más que ganar adeptos hacia la opción política implícita al Desarrollismo Laico (o hacia su versión partidaria, la Democracia Cristiana) y marginar el primado profético, como bien puede acatar el desarrollo de la práctica profética y depurarla finalmente.

En el caso de la experiencia eclesial de Olancho, nos parece que la hipótesis que se sustenta con mayor vigor —refutando interpretaciones religiosas y seculares que nos preceden— es que la Iglesia de Olancho transita de la dinámica del Desarrollismo Eclesiástico, ya marcado por el acopio a una racionalidad política e ideológica reconocida y por vehículos organizativos precisos hacia la vivencia de una convicción religiosa de acento profético, eje motivador que le demarca a la vez que aclara la necesidad de proyección de la comunidad cristiana en el terreno de lo social y de lo político, aceptando de paso una mediación política secular, que transforma la dinámica del movimiento popular religioso sin

eliminar la autenticidad ni la autonomía de un proceso gestado en favor de la fidelidad al evangelio y de la Palabra de Dios.

Fundamentar esto nos obliga a recuperar el aspecto de la relación del rol profético con el ámbito de lo político y lo social y concretamente auscultar la relación entre la profecía, el movimiento popular y la opción político-partidaria.

Para ello daremos por sentado que los rasgos enunciados conceptualmente sobre el profetismo han sido demostrados como inherentes en la experiencia diocesana de Olancho, especialmente en lo relativo al discurso profético, a la práctica pastoral y sus efectos sociales. En la acción profética, con dificultad se puede concebir un quehacer humano que separe lo social, lo político y lo religioso. Aunque cierto es que uno de estos ámbitos es el fundador de otros, si bien los demás aparecen como necesarios a la hora de conformar una sola unidad en el momento de la praxis.

La dimensión social de movimiento profético proviene de la función que cumple el mensaje religioso que se anuncia en la sociedad. Este, moldea y delinea el comportamiento de los creyentes a efecto de procurarles una acción de transformación en el campo de los problemas de su reproducción física y social. La dimensión política del movimiento profético aparece a raíz de que el juicio ético, siendo un juicio radical y nuevo sobre la sociedad concreta, se proyecta en el terreno político al implicar asimismo una ruptura del consenso sobre la institucionalidad política y social existente. La misma, aparece ahora deslegitimada ante los creyentes desde fundamentos religiosos.

De este modo, el juicio ético religioso arrastra un juicio político, en razón de que el orden social juzgado no se ajusta al plan divino pues comporta una agresión contra el pueblo de Dios resarcido ya por el mensaje religioso. Y en tanto ello es así, la acción profética puede aceptar la mediación de lo político.

Como bien afirma el autor Andrés Opazo, por ello: "aparece decisivo para la constitución de un movimiento religioso popular proyectado a lo político, que exista un encuentro y posteriormente una articulación con movimientos sociales y políticos populares que operan en el campo profano".⁵⁸

De no existir un movimiento popular orgánico, la profecía proyectada en el campo de lo social y de las tareas humanas de transformación subsiste, pero su impacto político se reduce y aminora drásticamente. En caso de existir, la relación de la praxis pastoral con el movimiento popular secular llega a ampliar y profundizar enormemente el accionar

58. Andrés Opazo. *El movimiento religioso popular en Centro América, 1970-1983*. Documento Interno de Trabajo, FLACSO. San José, Costa Rica, 1983. Pág. 11.

político y de lucha social de las clases oprimidas, aún cuando aquél sea un movimiento que no nace del campo religioso (o sea, que surge y opera en el campo profano) pero que coincide plenamente con las metas religiosas anheladas.

En este sentido, la proyección política del quehacer profético requiere necesariamente de la síntesis de la praxis cristiana con organizaciones populares y políticas no-religiosas.

La mediación sucede, entonces, cuando existe coincidencia entre las premisas de la racionalidad política inherente a la organización y los contenidos enunciados en el juicio profético, o bien, cuando la coincidencia en el momento de crítica al orden social imperante coopera en el avance de la conciencia religiosa y social del cristiano. Como también cuando en el seno de la dinámica social se encuentran la organización política o popular y la comunidad profética en actividades y luchas que caminan hacia una misma meta compartida.

Es necesario aclarar que el momento de la mediación política del profetismo no desconoce un hecho previo: el que los militantes cristianos que acceden al protagonismo social lo hacen encontrando la causa generadora de su comportamiento en principios religiosos absolutos y trascendentales, ergo, desde las exigencias intrínsecas a la convicción religiosa profética.

Sin embargo, la articulación contiene tensiones propias de dos acciones humanas y populares que hallan su eje fundador en criterios distintos. En un caso, se trata de la racionalidad y eficacia del discurso y accionar político. En el otro caso, se trata de la convicción en un orden social justo y en correspondencia con los valores religiosos, que se coloca en el futuro trascendental, pero que se antepone como advenimiento mediante los signos del Reino, en el presente de la historia.

Sobre este último aspecto es en el cual la experiencia de Olancho subraya una mayor pureza profética que otras experiencias del Desarrollo Crítico de la Iglesia hondureña que expresan una función vinculada al profetismo⁵⁹.

En Olancho, durante los años de la experiencia pastoral del compromiso con los pobres, se nota un esfuerzo permanente de los agentes religiosos, dirigido a convocar a la comunidad campesina en torno a una "Palabra" que denuncia las injusticias del régimen de tenencia de la tierra en la zona. Los vehículos organizativos que la comunidad cristiana construirá también tienen el derrotero explícito de garantizar la responsabilidad humana, es decir, serán proclives a canalizar orgánicamente al Pueblo de Dios hacia una lucha organizada por sus derechos humanos y sociales. Y esto ocurrirá como una experiencia al interior de aquellos

59. El Obispo D' Antonio declarará en su respectivo momento: "Lo que hacíamos Iván y el equipo pastoral y mi persona era anunciar lo bueno y lo malo, papel común y corriente de una Iglesia Profética". (B. Meza, *Op. cit.*, pág. 50).

agentes que se profesen militantes activos de la Iglesia, de manera independiente durante mucho tiempo, de las organizaciones populares y políticas que comienzan a expresarse también en el espacio social. No será entonces la cercanía a la UNC ni a la Democracia Cristiana, lo que será determinante a la experiencia de la Diócesis de Olancho. Por el contrario, estas organizaciones se vincularán y tratarán de aprovechar el camino recorrido por la comunidad cristiana organizada para ganar eficacia, aumentar su base organizativa y captar los dirigentes políticos locales que requieren. Esta tarea se facilita, por lo que ya se mencionó, dada la coincidencia en las líneas de acción a seguir en la defensa de los intereses de los pobres frente a la negativa de los ganaderos y terratenientes por el vínculo entre el movimiento popular religioso y el movimiento popular secular.

Es claro, de parte de los agentes religiosos, que su quehacer responde a una convicción religiosa y al mandato divino de instaurar un orden nuevo, la Tierra Prometida. Un agente de pastoral aclarará al respecto:

Cuando vino Iván las organizaciones ya existían en Catacamas. Yo ya pertenecía a una liga campesina. Pero como era un hombre muy entusiasta, muy dinámico, él movía mucha gente a las organizaciones. . . Y ellos creyeron (los terratenientes) que nos llevaba a otras cosas. Esta gente que lo criticó no se dio cuenta que ya existían las organizaciones y que el mensaje del Evangelio tenía que ser claro y recto, como él lo hacía. Yo no le oía decir nada en asuntos de partidos, sólo de la situación en que vive el campesino, de la necesidad de la organización para reclamar los derechos, pero nunca de hablarme de ningún partido. . .60

Existen también opiniones de parte de los distintos miembros del clero diocesano, donde se indica expresamente la reticencia de algunos de sus miembros para acceder a la vinculación con el partido social cristiano, aunque su actitud fuera distinta con el movimiento popular campesino y sus organizaciones de masas. Por ejemplo, ocurren tensiones prematuras en el trabajo conjunto de educación en el Centro Santa Clara, cuando éste todavía estaba en manos de la Iglesia, debido a la tendencia a la manipulación que van a expresar los dirigentes social-cristianos, y también se juzgaba de carácter limitado el propósito reformista de esta opción político-partidaria, comentarios que anotan una cierta conciencia sobre la trampa de la "racionalidad de lo factible" del Desarrollismo Laico⁶¹.

60. Bernardo Meza, *Op. cit.*, pág. 64.

61. El propio sacerdote Bernardo Meza, uno de los actores del equipo Pastoral de Olancho, juzaría así la actitud del Pbro. Iván Betancurt, de separarse de sus funciones educativas en el Centro de Capacitación Santa Clara, luego de que éste pasa a manos de la UNC: ". . . se separa de la labor de educación. . . o porque se necesitaba en otro sitio a causa de la ausencia del personal sacerdotal o por discrepancias con la ideología que se iba infiltrando en el centro de capacitación con respecto a la Democracia Cristiana. Creemos que pudo influir una y otra cosa. Pero es significativo que a la salida de Juticalpa, cuando se le asigne a trabajar en las parroquias, Iván jamás convendrá con que la Iglesia se vea sometida al manipuleo por

En esta perspectiva es comprobable que en Olancho la vinculación del movimiento popular de orientación social-cristiana con las comunidades cristianas populares es fuerte y que ambos caminan de la mano —apoyándose mutuamente— en la lucha social reivindicativa. Toda vez que los frentes de masas de la Democracia Cristiana, a pesar de vocar un desarrollismo integral, la autogestión y la promoción popular en pro de la tecnificación agrícola, asumirán una práctica social que reconoce la existencia de una polarización social causada por intereses sociales opuestos, en tanto objetivamente se atiende lo que está dado en el plano de las relaciones sociales de producción de Olancho: la manifiesta contradicción entre campesinado, semi-proletariado y minoría terrateniente. Ello adquiere un grado superlativo cuando uno de los polos de la ecuación —el trabajo— se revela ante dicha situación y va construyendo gracias a la dinámica pastoral y al movimiento popular secular, un lugar como sujeto social y político, capaz de emprender una lucha organizada en contra de las relaciones de poder existentes en el panorama de Olancho.

Olancho habla de un contexto y de una determinación social específica que es caldo de cultivo para el profetismo en el caso eclesial y para la revisión del método y de la práctica social y política del social-cristianismo, en el caso secular.

Lo relevante es que existiendo la mediación política en el quehacer de la práctica pastoral olancheña, la referencia a una práctica social desde la comunidad cristiana nace, se consolida y se alimenta permanentemente de los principios cristianos. La autonomía del quehacer eclesial y los roces con la opción político partidaria estuvieron presentes y aparecen como la nota característica de la corriente profética de Olancho, lo que es consecuencia directa de la tensión expresa al interior de un profetismo que acepta la mediación de la acción política secular y que se aleja de su pasado desarrollista, mediante un proceso crítico.

Este embrión del profetismo hondureño, será abruptamente quebrado con los acontecimientos del Centro Santa Clara, de la Finca Los

parte del mencionado movimiento político. A la DC que venía en Olancho cualificando sus cuadros y los reclutaba entre los responsables de la pastoral de la Prelatura, le quedó muy fácil presentar su ideario inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia.

... La DC que había encontrado en Olancho un terreno muy abonado iba hundiéndose sus raíces en los grupos organizados (de la Iglesia) ... Todo esto hizo que la DC llevara una delantera y se acaparara bajo su control y dependencia lo que la Iglesia iba alentando en medio de las masas campesinas ... Nosotros supimos que Iván se puso en estado de alerta, el peligro que implicaba esta corriente ideológica y política. Pero las cosas en ese entonces no eran fáciles para ser tratadas o porque no se quería distanciar a mucha gente del trabajo y que realmente tenía responsabilidades claves o porque su enemigo principal no era la DC sino la clase terrateniente o porque no poseían los elementos de análisis que permitieran ver la realidad desde otros ojos, en resumidas cuentas, no era fácil salir de esquemas modernizantes para avanzar en una práctica realmente liberadora" (Meza, Bernardo, *Op. cit.*, págs. 17 y 18).

Horcones, como hecho detonador de una represión más firme y permanente que se desata contra el conjunto de la Iglesia hondureña en los meses y años siguientes.

El camino a seguir —por la Iglesia en su conjunto— luego del “shock olancheño” era una incógnita”: ¿se aceptaría como válida la llamada de atención y la reprimenda ideológica de la seguridad nacional ahora en el aparato de Estado, o se continuaría —pese a las consecuencias— con el compromiso social y con la lucha por la justicia como tarea propia de una Iglesia Campesina y Laica que se enfrentaba a la “violencia institucional”?

Los sacerdotes de Olancho, se preguntaban lo mismo en una carta abierta que envían a los “dos sacerdotes mártires”, Pbro. Casimiro e Iván Betancur:

Nos preocupa nuestro futuro: ¿Dónde ir? ¿Qué hacer? Pero hay algo que más nos preocupa: ¿Seremos fieles hasta el final? El miedo, ¿nos hará callar? ¿La Iglesia se irá a quedar encerrada en las sacristías? ¿Nos iremos a quedar pasivos ante las exigencias de nuestros pastores expresadas en el Concilio Vaticano II y en la Reunión de Medellín? Queridos hermanos, los acompañamos en el dolor, en la soledad. Debe ser tremendo ser encerrado, torturado o morir solo. Los acompañamos en nuestra comunión con Cristo Resucitado. Les pedimos supliquen al Señor que seamos fieles para acompañar al pueblo con el fermento del Evangelio. Ojalá que la sangre derramada de ustedes y de todos los otros mártires de Olancho, suba hasta el cielo reclamando justicia, purificando nuestra sociedad corrompida por el dinero, el poder y las armas. Que esa sangre fecunde a Honduras, transformándola en pueblo consciente y organizado⁶².

8. EL IMPACTO DE LA MEDIACION POLITICA AL INTERIOR DE LAS CORRIENTES ECLESIALES

Nos parece que este tema debe ser abordado necesariamente en este momento de la exposición, puesto que es una problemática que cruza toda la dinámica eclesial gestada por el modelo de Iglesia Jerárquica, del Desarrollismo Eclesiástico y del Profetismo Eclesial.

En atención a las alternativas políticas populares en el período de la primera parte de la década de los setenta y al proceso de apertura y protagonismo social de la Iglesia Católica, se posibilita el impulso de un movimiento popular de influencia social-cristiana, el cual pese a estar marcado por rasgos propios de un movimiento secular, tiende a cobijarse y a desarrollarse en el seno de la institución eclesiástica, provocando más tarde una ruptura profunda entre bases laicas e institución religiosa.

Este proceso de relación del movimiento político de tendencia social-cristiana y de la dinámica eclesial, se va a alimentar desde tres fun-

62. *Boletín Eclesial* No. 154, págs. 52 y 53.

tes. En primer término cuando, en el contexto del Desarrollismo Eclesiástico, el Movimiento Demócrata Cristiano coloca la mayoría de sus cuadros políticos en los puestos de dirigencia de las agencias de promoción social oficiales o semioficiales de la Iglesia. En segundo término, cuando en la base eclesial, los activistas y dirigentes de las comunidades cristianas condensan roles sociales a favor de la organización secular y del movimiento político. En tercer término cuando se integran muchas organizaciones de trabajo eclesial en el CONCORDE (Consejo de Coordinación para el Desarrollo), en 1971.

Este último organismo, cuyos años de vida se extienden hasta 1977, pretendía realizar estudios científicos y técnicos dirigidos a diagnosticar y evaluar las líneas generales de acción de los distintos entes agrupados, a fin de racionalizar los recursos y obtener resultados más tangibles. Este ente agrupa 9 organismos, tanto eclesiales como laicos, en pro de una mayor coordinación para las tareas del desarrollo de los pueblos. Con ello, la Iglesia Católica en su conjunto se presta durante el período de auge del desarrollismo a una relación abierta con las agencias y grupos de orientación secular social-cristiana, por la vía de CONCORDE.

Sin embargo, ya para 1973, la apertura jerárquica se rompe, cuando ella exige la salida de CARITAS y de los otros entes eclesiales por diferencias con el Comité Ejecutivo de CONCORDE, centradas en dos aspectos:

- a) La cercanía del organismo a las organizaciones populares de influencia política, especialmente la UNC y otras organizaciones de masas.
- b) La existencia de líderes políticos social-cristianos reconocidos en el ambiente hondureño como tales, en calidad de directivos del Consejo de Dirección de CONCORDE.⁶³

Por distintos medios, es sabido que las organizaciones populares aglutinadas en la Central General de Trabajadores (CGT) presionan durante estos años por una mayor participación en la conducción de CONCORDE. Asimismo, directivos de las agencias de desarrollo a la vez que directivos del Consejo ven como loable este vínculo del órgano coordinador con las organizaciones de masas y tampoco negarán su vinculación militante con la Democracia Cristiana.

En tal sentido, durante los primeros años de la década del setenta se constata un esfuerzo de parte de la orientación social cristiana por hacer un uso irrestricto de la infraestructura eclesial a fin de ver ampliadas las filas partidarias y por otra parte, una actitud de la Jerarquía tendiente a “desembarazar” a la Iglesia de su vinculación con el movi-

63. Este proceso se encuentra suficientemente reconstruido en Benjamín Santos, obra citada.

miento popular y de su sello social cristiano, asunto que se resuelve cuando la Iglesia Jerárquica exige el abandono de la presencia de los entes eclesiales de CONCORDE.

El hecho debe ser revisado en toda su complejidad. En primer lugar, el resultado del accionar eclesiástico hasta el "shock olancheño" refleja el desarrollo de dos alternativas para el compromiso social y político del cristiano: la primera es la incorporación de los dirigentes laicos a las filas del movimiento demócrata cristiano, puesto que son muchos los dirigentes cristianos que al calor de la militancia eclesial desarrollista se entusiasman en el trabajo popular y optan por una militancia político-partidaria.

La segunda, es un compromiso social y político que permanece y se alimenta de la convicción ético-religiosa, para proyectarse atendiendo los conflictos sociales derivados de la oposición entre terrateniente y campesino pobre. Esta acción corresponde a las funciones del profetismo hondureño.

Ambos efectos políticos son consecuencia directa de la dinámica eclesial. La acción organizativa de la promoción popular en el contexto del Desarrollismo Eclesiástico, particularmente del Desarrollismo Crítico, lleva irremediamente a dicho derrotero a pesar de que la Jerarquía quiera ocultarlo, simplificando el problema cuando observa culpabilidad en el voluntarismo y oportunismo del social-cristianismo secular y más tarde, aceptando la versión estatal de que el clero de Olanchito se 'le fue la mano' en su compromiso con los pobres.

Desde el punto de vista del modelo de la Iglesia Institucional, ergo, de la Iglesia Jerárquica, la crítica a ambos resultados de la dinámica eclesial proviene del escepticismo jerárquico respecto a la pluralidad de lecturas del mensaje religioso y de la acción evangelizadora dado su control y monopolio, hechos que se derivan de la presencia del sentido profético y de la presencia de la mediación política.

Para la cúpula jerárquica la necesidad de mantener un control sobre los bienes de salvación y de la clientela católica, no puesta en discusión anteriormente se ve ampliada cuando la acción social desarrollista pone en condiciones de acceso a la masa católica y a los agentes de pastoral de otras formas de conciencia no-religiosas que pueden modificar la conciencia social y religiosa del creyente. Y frente a dicha situación, la Jerarquía muestra mucho "celo" a la aparición de distintas perspectivas sobre el trabajo pastoral y sobre la misión de la Iglesia, en la medida en que tal acontecimiento le hace perder poder y prestigio.

A la luz de esta posición, la Iglesia Jerárquica plantea el divorcio de la Iglesia con el movimiento popular. Un divorcio que presupone —desde su punto de vista— el alejamiento oportuno de los sectores eclesiales ligados al Desarrollismo Crítico de las consecuencias de una dinámica popular encabezada por el movimiento popular campesino y también

el alejamiento de los entes eclesiales de acción social de las agencias de desarrollo influenciadas por la corriente social-cristiana.

Esta ruptura histórica no puede entenderse más que por el recelo de la Jerarquía frente a la práctica pastoral del profetismo. Justamente cuando el Desarrollismo Eclesial se depura, asumiendo posturas acordes con los retos del contexto social polarizado, o bien cuando las experiencias cristianas abrazan una práctica social que se coloca en uno de los polos del eje Dominación-Liberación, la Jerarquía cuestiona el protagonismo social y exige un retroceso en dicho campo.

Esto explica, parcialmente, el por qué-cuando ocurre el cierre del reformismo militar y acontece la represión abierta contra la Iglesia, la Iglesia Jerárquica se vece de un replanteamiento de la alianza Iglesia y movimiento popular secular, condensando una postura que exige un freno del rol profético. Asunto que se plantea superficialmente por el hilo más delgado: cuestionando la relación Iglesia y mediación político-partidaria (Democracia Cristiana).

Esta tensión, entre el modelo eclesial que responde al propósito de controlar el monopolio de la producción religiosa y el modelo eclesial profético que deja moldear su praxis por las vicisitudes del movimiento popular campesino, sin temor a represalias ni a cargos de conciencia, explicita sustancialmente la actitud jerárquica.

Aún así, un elemento coadyuvante proviene del argumento esgrimido por la Jerarquía sobre la "politización de los espacios eclesiales". La insistencia del social-cristianismo secular por mantenerse debajo de las "enaguas" de la institución eclesiástica, tensa prematuramente las relaciones entre la Iglesia y el movimiento popular de orientación social-cristiana.

En esta línea, la necesidad de separar las actividades eclesiales del accionar de las organizaciones de masas y del partido político, encuentra su razón de ser en la tendencia "secularizante" que los agentes de pastoral muestran en algunos espacios eclesiales ante el avance proselitista de ente político-partidario.

Si algo debe ser criticado de la postura de la Democracia Cristiana, es que se juega la existencia y viabilidad de un movimiento político autónomo por la forma en cómo busca acercar hacia un compromiso político a las bases de la Iglesia. Algo que es natural y producto del proceso de síntesis de las comunidades cristianas con el movimiento popular de corte social-cristiano, muchas veces es forzado por la constante manipulación oportunista de la infraestructura logística y humana de la Iglesia, de parte de los dirigentes social-cristianos.

Esta situación inestable se resuelve finalmente cuando los sectores poderosos del país golpean "desde el exterior" las tensiones entre la Jerarquía, mediación política y el movimiento popular religioso y secular,

agudizando la contradicción y golpeando a los agentes involucrados. Vistos en perspectiva, los hechos lamentables de Olancho implican una acción política premeditada tendiente a eliminar los vestigios que restan del reformismo militar, frenar la expansión de los movimientos populares y su rebeldía al nuevo orden de cosas, y lesionar substancialmente el rol de liderazgo asumido por agentes de pastoral, sacerdotes y religiosos de Honduras en el plano de las iniciativas de cambio social.

La masacre de Olancho aparece simbólicamente como una “reprimenda” de la clase dominante hondureña hacia la Iglesia Católica, pero tácticamente como una sanción al acento profético.

A partir de ella y del *shock* que provoca, la Iglesia Jerárquica tomará el camino de desestimar cualquier vínculo de la acción eclesial con niveles de compromiso político y social que impliquen conflictos con la institucionalidad política imperante. Y ello no sólo debe entenderse como un mecanismo de defensa ante una eventual represión militar contra la Iglesia, sino también como una opción de rechazo consciente de la Iglesia Jerárquica a las consecuencias sociales y políticas del profetismo.

La corriente eclesial institucional tenderá a avalar con su silencio la gestión estatal del “Desarrollismo Duro” a partir de 1975, buscando así asegurar mediante el olvido las lesiones sufridas en cuanto a su estabilidad de las relaciones Iglesia y Estado, producto de los acontecimientos eclesiales que concluyen en el golpe de Olancho.

No queremos tampoco subestimar el papel de la Iglesia Jerárquica y de otros sectores del clero más identificados con la expresión eclesial desarrollista. Recordemos, como lo reflejan muchos de los pronunciamientos de solidaridad pública con la gestión de la Diócesis de Olancho en el momento represivo, que no pocos sectores de la Jerarquía y del clero abrazan las funciones del profetismo. Creemos no alejarnos de la realidad cuando afirmamos que la Iglesia Católica en su conjunto interioriza el espíritu profético que fluye de su seno.

El problema, entonces, se aclara cuando se hacen más evidentes las consecuencias que se derivan de la actitud profética, cuando se enfrentan a la Iglesia sectores de la clase dominante que no están dispuestos a ceder en ningún sentido.

Un movimiento eclesial que venía alimentándose de su compromiso con los pobres, de los vientos positivos que emanan de su vinculación con el movimiento popular, se ve abruptamente quebrado, falseando con ello las posiciones de miembros del clero que comparten el juicio profético pero no las consecuencias e implicaciones prácticas de aquél.

Con los roces entre la Jerarquía, el movimiento popular y el profetismo en el contexto de una praxis pastoral que se cierra en el *shock* olancheño, el profetismo se depura con suma claridad: muchos sectores eclesiales buscan “desenroparse” del espíritu profético presente en el

Desarrollismo Crítico, incluyendo un sector de la jerarquía, mostrando así poca capacidad para asumir el profetismo en toda su dimensión. Otros seguirán voceando el mensaje religioso profético pero restringiendo su potencialidad social y política, como medida preventiva ante otra posible represión. Los últimos participan del juicio profético y aceptarán las implicaciones prácticas de aquél.

Tampoco se debe hacer caso omiso de las consecuencias de este rechazo prolongado en el tiempo pero decidido firmemente en 1975, de parte de la Iglesia hacia el movimiento popular y hacia las opciones políticas populares que son inherentes a éste. La institución eclesiástica va a perder, durante los años de relación con la mediación política, muchos cuadros dirigentes. Los mismos habiendo surgido del alero eclesial, se convencen, en parte de la desilución que sufren de su militancia cristiana ante la actitud jerárquica, de que son más útiles y efectivos accediendo a la militancia partidaria.

De esta forma, la Iglesia abandona a un importante número de agentes de pastoral en los cuales aquélla había invertido muchos años en formación y preparación, quizás porque su "pecado" sea el haber sido consecuentes con las implicaciones de una práctica eclesial que exige el liderazgo obrero, campesino y comunal. Y también, la Iglesia Católica mermará la influencia en el movimiento popular ganada durante el período de auge del Desarrollismo Eclesiástico.

La Democracia Cristiana no podrá sacudirse la imagen incómoda que le resta después del enfrentamiento con la Jerarquía. Este partido tampoco puede amortiguar fácilmente el golpe represivo de 1975 y sufre una pérdida de influencia en el movimiento popular en vista del dismantelamiento de sus frentes de masas y del estancamiento de los sectores cristianos ligados al profetismo. Se convierte paulatinamente en un partido clientelista, institucionalizado en el juego democrático-liberal, sin posibilidad de ser más una alternativa política popular.

Se quiere, con esta interpretación, tomar distancia respecto a lecturas previas del problema que se juzgan unilaterales en tanto no rescatan objetivamente el fenómeno religioso. Nos referimos a las posiciones de los seguidores de la versión jerárquica y los seguidores de la versión social-cristiana. Los primeros, simplifican el problema cuando establecen que la Iglesia por un carácter intrínseco apolítico, se defiende de intentos provenientes de su exterior para vincularla partidariamente. Se estaría al frente de una campaña "sacra" por evitar la secularización de la clientela católica impulsada por ideologías laicas.

Los segundos, enfatizan la causalidad política del campo religioso. Insistirían que la Iglesia Jerárquica en tanto aliada al sistema social imperante se resiste a reconocer la alternativa política idónea del pueblo oprimido. En tal lectura el intento jerárquico por alejar a la masa cristiana de la Democracia Cristiana, resulta de su miopía para entender

que la misma significa el encuentro del pueblo con su arma política, con su proyecto político alternativo.

Frente a los roces entre Iglesia Jerárquica, agencias laicas de desarrollo y movimiento popular secular por una parte, y por otra entre comunidades cristianas y movimiento popular secular, es necesario comprender quiénes son los interlocutores de la sanción jerárquica y cuál es la forma en que se ensaya una respuesta de parte de la Jerarquía.

En el primer tipo de relación el interlocutor es el movimiento político social-cristiano y en el segundo caso, es el quehacer profético. La respuesta ensayada por la Jerarquía para atacar a sus interlocutores es plantear el divorcio entre la Iglesia (sus entes institucionales de acción social y las comunidades cristianas populares) y el movimiento popular campesino. De su respuesta, se pueden advertir las razones que motivan la acción.

La Iglesia Jerárquica pretende defenderse de una arremetida, considerada peligrosa y deformante, que pone en cuestionamiento su hegemonía en materia del control y dirección de la institución religiosa.

La actitud de la cúpula jerárquica tiene explicación en el orden de la dinámica religiosa, aunque la misma tenga efectos sociales y políticos. Su medida, tiende a prevenir y dismantelar la existencia de una pluralidad de discursos religiosos y del ejercicio de distintas prácticas pastorales que socaban diametralmente su poder y decisión en materia religiosa.

Además, la actitud pretende atender la arremetida de ideologías laicas que por su cercanía con los hilos de la acción pastoral pueden influir sustancialmente —y por ende moldear— la conciencia religiosa y por otro lado, busca frenar —por no compartirla— la práctica social y política que se deriva del primado profético.

SEGUNDA PARTE

**Coyuntura Actual y dinámica
Eclesial en Honduras**

CAPITULO I

DESARROLLISMO DURO Y COYUNTURA ACTUAL

INTRODUCCION

El año de 1975 marca un corte histórico importante dentro de la vida política del pueblo hondureño, iniciado en el período reformista de Villeda Morales y conducido en el período reformista del General Arellano. Pareciera ser que la crisis que estremece el sistema capitalista mundial, sumada a una efervescencia social que es palpable a partir de esos años en Centroamérica, le cierran paulatinamente los espacios de maniobra a las clases dominantes locales, y éstas no hacen menos que mostrar sus garras para mantener su dominio. En el caso particular de Honduras se suceden a partir de ese momento una serie de regímenes militares y civiles (en el último período), que manteniéndose dentro de una óptica desarrollista como modelo de desarrollo, apelan cada vez con mayor brutalidad a la represión sistemática de los opositores políticos al régimen. Se suceden así distintos gobiernos que ensanchan y fortalecen los aparatos represivos del Estado, y se insertan paulatinamente dentro de los marcos de la geo-política centroamericana y la estrategia diseñada por Estados Unidos para el área.

1. PERIODO DE 1975 A 1982

A. PARALIZACION DE LAS REFORMAS E INICIO DE LA FASE DEL DESARROLLISMO DURO

Con el golpe de estado de 1975 dirigido por el Coronel Melgar Castro, se inicia en Honduras una nueva fase política que se ha dado en llamar de "Desarrollismo Duro".

Esto por cuanto si bien se mantienen una serie de tesis propias del desarrollismo en cuanto al modelo de desarrollo se refiere, se inicia una nueva etapa en donde el fortalecimiento de la represión será la característica dominante de los gobiernos que se suceden. En términos políticos, el nuevo régimen va a desechar el Plan Nacional de Desarrollo, a paralizar el proceso de reforma agraria y a definir una orientación con énfasis en el crecimiento económico más que en cambios estructurales.

En el plano de la reforma agraria se va a sustituir la pauta redistributiva de tierras a áreas restringidas y convenientemente localizadas de desarrollo rural concentrado, que prácticamente suprime los mecanismos de expropiación de las tierras que demanda el movimiento campesino organizado.

La política antirreformista también va a afectar el Plan Nacional de Desarrollo propuesto por López Arellano. Se dictan medidas para disminuir las opciones estratégicas de participación del Estado en las actividades económicas, a través de la eliminación de la propuesta reformista por aumentar la producción y el ingreso, a fin de satisfacer a menor costo las necesidades alimenticias de la población y la demanda de materias primas de la industria. Se trata de eliminar asimismo la participación estatal en el sector forestal e industrial y recortar la política social a través de una disminución de las partidas presupuestarias destinadas a programas de salud, nutrición, vivienda y educación.

B. PRESION DEL MOVIMIENTO CAMPESINO Y CREACION DE LA FUNACAMP

Una vez realizada la destitución del General Arellano el movimiento campesino se apresta a presionar al nuevo régimen para que se continúe con la política reformista desarrollada en el período anterior y en particular que se inicie la entrega de tierras, con base en la recién promulgada ley de reforma agraria. Las presiones se van a desarrollar tanto en el período del General Melgar Castro como en el de su sucesor Policarpo Paz García. Se inicia con la realización de 108 tomas de tierra del sector privado en diez departamentos del país dirigidas por la UNC, la cual prepara a la vez una "marcha de hambre" a la ciudad capital, que no logra realizarse debido a la fuerte represión que se desencadena en ese momento contra los campesinos de Olancho.⁶⁴

En el aspecto organizativo en 1979 se crea el Frente Nacional Campesino Hondureño (FUNACAMP), organización que va a reunir diferentes frentes de masas, entre los que destacan la UNC y la ANACH, logrando en este sentido aglutinar a vastos sectores del campesinado hondureño en torno a un conjunto de demandas que atañen al conjunto de los sectores populares, y que implica una visión de la situación política nacional y centroamericana.

C. FORTALECIMIENTO DE LA LINEA DURA Y MODALIDADES DE REPRESION

En el quinquenio de 1975 a 1980 se van a desarrollar los regímenes antirreformistas del Coronel Melgar Castro y de la Junta Militar dirigida por Policarpo Paz García. Paralelo al viraje que se da en la esfera políti-

64. Rafael Menjívar y otros, *op. cit.*, pág 29.

ca hacia posiciones más conservadoras, se va a dar otro en el plano de la "seguridad" tendiente a incrementar los niveles de represión: los militares progresistas y partidarios de los cambios sociales van a ser sustituidos por militares tradicionales partidarios del *statu quo* caracterizado por viejos moldes represivos, ocasionando enfrentamientos entre dos sectores del ejército.

El nuevo grupo de militares en el poder se alía con el tradicional Partido Nacional, el cual se aprovecha para detectar nuevamente los puestos claves en la esfera de gobierno.

La fase del "Desarrollismo Duro" se puede caracterizar por el desarrollo de regímenes represivos del movimiento popular (obrero-campesino) organizado. Como ejemplo, tenemos los hechos de Olancho sucedidos en junio de 1975:

El nuevo gobierno inauguró su gestión administrativa con una violenta campaña lanzada contra el movimiento campesino. Dos meses después del ascenso de Melgar Castro, las tropas, en colaboración con terratenientes y ganaderos locales, desataron la brutal represión contra los campesinos del departamento de Olancho, que tuvo su conclusión macabra en la matanza de los Horcones, en que fueron asesinados dos sacerdotes extranjeros (uno colombiano y otro estadounidense), dos jóvenes estudiantes universitarios y nueve dirigentes campesinos, cuyos cuerpos lanzados posteriormente al fondo de un pozo artesano, fueron destruidos mediante el uso de numerosas cargas de dinamita. 65

Algunos otros acontecimientos de naturaleza represiva que suceden en este período, aparte de la destitución de ciertos funcionarios identificados con el proceso de reforma agraria, son el asalto a la empresa asociativa Isletas, a las instalaciones del Sindicato de Trabajadores de la Standard y la militarización de la Refinería Texaco. El primer caso es muy conocido, ya que se trata de una de las más flagrantes violaciones de los derechos de los trabajadores que se realiza en el período, con una participación abierta del ejército a mando del entonces comandante de zona Gustavo Álvarez Martínez. Este dejó como resultado el encarcelamiento de los miembros de la junta directiva y la constitución de un "frente democrático", que desde ese entonces ha tenido, para dicha de las transnacionales y las fuerzas represivas de la región, una participación significativa en la dirección de los asuntos de la empresa. Una meta similar movió la acción de asalto al SUTRASFCO, que para ese entonces era uno de los sindicatos más combativos del país. Por último, la militarización del Sindicato de los Trabajadores de la Refinería Texaco, hizo abortar un intento de huelga para beneficio de la empresa transnacional que iba a ser afectada. Con relación a este hecho señala Víctor Meza:

65. Víctor Meza. "La trayectoria de la dependencia en Honduras (1973-1979)". En: *Honduras Dossier -1- Panorama Político. Op. cit.*, pág. 61.

Esta nueva modalidad represiva —la militarización de un sindicato— constituye la primera de su tipo en la historia del movimiento obrero de Honduras, y sienta un precedente en extremo funesto para el libre desarrollo del sindicalismo en el país. 66

2. LA COYUNTURA ACTUAL DEL PAIS

INTRODUCCION

Para efectos del presente análisis definiremos la coyuntura actual, como el momento a partir del cual se inicia el gobierno liberal encabezado por el Dr. Suazo Córdoba el cual pone fin a diez años de regímenes militares hasta los primeros meses de 1984. La corrupción administrativa, principal cáncer de las administraciones anteriores (aparte de su afición por la represión), se convierte en el principal tema de campaña al que apela el Partido Liberal en el marco de la contienda electoral, con lo que obtiene un gran eco en el seno de las masas populares. Molina Chocano señala algunos otros factores que intervienen en el triunfo.

La tradición civilista, anti-dictatorial, la inclinación social —reformista, el alejamiento del Partido por muchos años de los resortes del poder político, la posibilidad de ciertos cambios en paz, fueron factores que vinieron a avalar la fórmula propagandística de la “revolución del trabajo y la honestidad”. Este planteamiento genérico, más que un inexistente liderazgo carismático, configuró una alternativa viable de oposición. . . .67

Con una plataforma tan amplia, los sectores sociales y las expectativas que convergieron en el liberalismo fueron muchos. Asimismo fue la frustración una vez iniciado el actual régimen debido a que, lejos de atenuarse, muchos problemas se han visto agudizados. Este desencanto es notorio en comunicados publicados por diversas organizaciones populares, como también por la misma Conferencia Episcopal de Honduras; y es producto de la visión estrecha con que se han pretendido enfrentar los problemas, en donde el Fondo Monetario Internacional (F.M.I.), la empresa privada y la restricción de las políticas sociales, aparecen como la “varita mágica” que solucionará la crisis. Efectivamente, más allá de ciertas medidas a corto plazo que se toman para enfrentar la crisis, la única solución que se considera viable a largo plazo es el fortalecimiento de la empresa privada y la inversión extranjera. Paradójicamente, la “tradición civilista y antidictatorial” a que se refiere Molina Chocano, se ha visto frustrada por el recrudecimiento de la represión implementada bajo el gobierno civil del presidente Suazo Córdoba y una agresiva política exterior “anti-comunista” que ha creado momentos de verdadera tensión para el pueblo hondureño. Estos aspectos serán tratados a continuación con mayor detalle.

66. Víctor Meza, “Historia del Mov. . .”. *Op. cit.*, pág. 166.

67. Guillermo Molina Chocano. *Honduras: Coyuntura Política más Reciente*. Honduras, MCATS. Cuadernos No. 7, pág. 3.

A. HONDURAS CONTINUA SIENDO UN PAIS MUY POBRE:

Cualquiera podría pensar que ahora le tocaba a las clases dominantes en Honduras jugar nuevamente la carta del reformismo, pero no fue así. La situación centroamericana en la actualidad no da para esos lujos. Cuando se produjeron los períodos reformistas en Honduras la situación centroamericana era otra: el nivel alcanzado por el conflicto social era muy inferior al actual.

A nivel de indicadores macro-económicos la economía hondureña de años recientes sigue las mismas tendencias críticas de otras naciones del istmo. El sector de agricultura, silvicultura y pesca, que es el más importante del P.I.B., decreció en 1980 en un 2,8%. En 1981 la industria manufacturera cayó en 1,43 y la de la construcción en 1,9%. En términos de la inversión pública y privada, la primera decreció en un 21.3 % en 1981, mientras que la segunda lo hizo en 11.8 % para 1980 y 4.5 % para 1981. ⁶⁸ Así las cosas, las contradicciones sociales al interior de la sociedad hondureña, lejos de aliviarse, tienden a agudizarse.

Honduras sigue siendo el país más pobre de Centroamérica. Datos más recientes sobre su situación indican que el ingreso mínimo de los trabajadores es de 2.25 dólares, mientras que el costo de la canasta básica familiar es de 4 dólares. En materia de salud, dos de las siete regiones sanitarias en que ha sido dividido el país acaparan el 70% de los recursos humanos y materiales de que se dispone: esto significa que mientras unas regiones cuentan con un médico para cada 1.500 habitantes, un odontólogo para 27.000 y una enfermera para 4.000, otras cuentan solamente con un médico por cada 15.000 habitantes, un odontólogo por cada 167.000 y una enfermera para 50.000.

A nivel social, el principal problema que afecta a Honduras en la actualidad es el desempleo, que se ha visto agudizado en los últimos dos años debido a las medidas de recorte de programas sociales que ha desarrollado el gobierno. Estimaciones oficiales, señalan que de 1982 a 1983 se produjo un aumento de 6.8 % en la tasa de desempleo; esto es, que pasó de 14,4% al 21,2%, lo cual significa un total de 256 mil hondureños desocupados. Las cifras no oficiales que se manejan, y son aceptadas por altos funcionarios del gobierno, indican un 25 % de desempleo absoluto y un 50 % de subempleo. ⁶⁹

B. UNA ECONOMIA AVIDA DE DOLARES:

En el mercado crediticio del exterior, Honduras se ha transformado en una especie de nación esponjosa, ávida de dólares para sobrevivir co-

68. Estos indicadores macro-económicos, así como los relativos a la canasta básica, han sido tomados del análisis de la coyuntura hondureña en 1983, que ha publicado el equipo del CEDOH. Boletín Informativo. Especial 3. Agosto de 1983.

69. Víctor Hugo Álvarez. *Estadísticas de desempleo* Reproducido por el CEDOH, Boletín Informativo 31. Noviembre, 1983. Pág. 4.

mo Estado subdesarrollado y dependiente. Por lo anterior, no es extraño que el gobierno suscribiera recientemente un convenio de crédito contingente con el Fondo Monetario Internacional (FMI), acariciando la esperanza de convertirlo en la lluvia de divisas que haga crecer el bajo nivel de las reservas internacionales. 70

La situación de la economía hondureña actual, que ha sido ilustrada en el apartado anterior con algunos indicadores generales, nos muestra una endeble economía sedienta de dólares que para poder sobrevivir como nación dependiente no tiene otra posibilidad (al menos así lo consideran sus gobernantes) que caer en el círculo vicioso de pagar préstamos con más préstamos. Al igual que en Costa Rica, la posibilidad de una reactivación del aparato económico es algo que de producirse no puede rendir frutos en el corto plazo. El gobierno ha optado por doblar la espalda ante el monstruoso F.M.I., quien con su consabida eficacia, le ha delineado su política económica.

La situación descrita ha llevado al embajador norteamericano en Honduras, John Dimitri Negroponte, a afirmar que:

El retorno a un régimen constitucional ha tenido efectos positivos. Roberto Suazo Córdova afirmó que asentar el país en un terreno firme es su máxima prioridad. El gobierno estima que suscribir un nuevo acuerdo Stand By con el Fondo Monetario Internacional es la piedra angular de este esfuerzo. El presidente indicó que considera el sector privado como el principal canal hacia el desarrollo del régimen, lo cual crearía el mejor ambiente para la inversión doméstica y extranjera. . . 71

Los lineamientos del F.M.I. son fáciles de predecir. De una u otra manera se sigue la misma pauta en todos los casos. Algunos pasos de la receta son los siguientes: reducir el gasto público, privatizar áreas de la economía que se encuentran en manos del estado (por ejemplo, las telecomunicaciones), priorizar las actividades productivas en detrimento de los programas sociales, eliminar los techos de las tasas de interés y el control de precios, cambiar el sistema tributario para gravar los grupos poblacionales de ingresos medios y bajos; y algo muy particular para la realidad hondureña: cambiar la política forestal y revisar el Código de Minería.

Las recomendaciones del Fondo son en realidad órdenes. Esto es algo que no tratan de encubrir ni siquiera algunos de los más altos representantes de los partidos tradicionales. Concretamente, el ex-ministro de Economía Rubén Mondragón, planteó la necesidad de seguir todas las regulaciones que plantea el F.M.I., que en algunos casos incluían hasta las firmas consultoras de los proyectos, así como la elevación de los impuestos que debían soportar los ciudadanos, como pasos imprescindibles para poder contar con el apoyo de ese organismo.

70. CEDOH, Boletín Informativo, No. 16, pág. 2.

71. Informe de circulación restringida, preparado por la embajada de Estados Unidos en Tegucigalpa. *Análisis de la situación económica de Honduras*. Reproducido en el *Boletín de CEDOH*, No. 16, pág 4, 5 y 6.

Hay una idea de fondo en todas estas medidas, que les da coherencia y permite valorar el alcance de las mismas: la influencia del estado en la vida económica se debe reducir al mínimo y aumentar la de su contraparte, la empresa privada nacional y extranjera. En un interesante artículo de un grupo de reflexión sobre la situación imperante en el país en 1982, y que fue reproducido por el Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), se señala lo siguiente:

Recientemente todavía en la toma de posesión de Suazo Córdoba, el Embajador de los Estados Unidos, John Negroponte, exponía públicamente lo que él creía deberían ser las líneas económicas generales de Honduras.

En resumen, se nos venía a decir que el peso del Estado debería disminuir en la vida económica y la prioridad estaba en estimular a la libre empresa, tanto nacional como extranjera. Se repetían en cierta manera las líneas generales de la iniciativa para la Cuenca del Caribe, pero adornadas esta vez con riberas de intervencionismo que llegaban incluso hasta exigir que se eliminaran los impuestos de la Compañía Minera Rosario, transnacional con más de cien años de operar en nuestro país y que todavía refina en U.S.A. el material que extrae de nuestras montañas. 72

El gobierno liberal, como ya se mencionó, ha estado presto a cumplir a cabalidad las órdenes basando su estrategia económica en varios puntos fundamentales: política fiscal, balanza de pagos, reducción del Estado como agente económico y control de la inflación.

C. HONDURAS EN EL MARCO DE LA POLITICA DE LA ADMINISTRACION REAGAN:

Se podría afirmar que Honduras se encuentra en una situación interna tan desastrosa a nivel económico que no ha tenido otra alternativa que plegarse a las "recomendaciones" del Fondo; pero eso sería una verdad a medias. Para que esto fuera totalmente cierto, debe señalarse que con la llegada de los liberales al gobierno, accede al poder el sector más influyente de la empresa privada; y además que se trata de un país en donde los militares tienen prácticamente veinte años de gobernar. La situación interna de Honduras desde el punto de vista de la correlación de fuerzas entre sectores dominantes y los dominados, hacía de este país un lugar, no sólo apto para aplicar las tesis del FMI sin mucha oposición, sino para convertirlo en una pieza clave dentro de la geo-política centroamericana.

En la práctica sucede que los militares han seguido gobernando. El Partido Liberal parece haber aprendido la lección de que en Honduras, o se gobierna en contubernio con las FF.AA. o simplemente no se puede gobernar. Esto es el desarrollo lógico de la dualidad de poder

72. Ver análisis de la situación de Honduras de un grupo de reflexión en el país en 1982. Reproducción parcial del CEDOH en su *Boletín Informativo No 20*. Enero 1983, pág 4.

que ya existía entre el régimen de Villeda Morales, una vez que los militares hicieran su primera incursión en el aparato de estado en los años 1956-57. Ahora la institución castrense está más consolidada, con una infraestructura bélica relativamente poderosa en el contexto de los países centroamericanos pero sobre todo con una claridad absoluta de su misión: combatir el comunismo y el movimiento popular sin contemplaciones para salvaguardar el botín de la clase local y los *trusts* extranjeros. A nivel externo, convertir a Honduras en una base de operaciones de Estados Unidos en la región.

¿Por qué se puede afirmar que Honduras se ha convertido en una base de operaciones de Estados Unidos en Centroamérica?

En el informe presentado por Viron P. Vaky, Secretario de Estado Adjunto para Asuntos Interamericanos durante el periodo presidencial de Jimmy Carter, en donde se sustentan los puntos de vista del Departamento de Estado sobre los acontecimientos en Centroamérica, ya es posible entrever claramente el papel que se le va a asignar a Honduras en el complejo marco de la política regional. En uno de los párrafos más claros del mencionado informe, y habiendo realizado una serie de consideraciones importantes sobre la situación del país, se señala lo siguiente:

También es un hecho que su ubicación geográfica le da a Honduras un papel clave en evitar que haya conflictos, incursiones y posibles infiltraciones regionales, tanto en una dirección como en otra, entre la Nicaragua revolucionaria y los conservadores países del norte.

Así pues, Honduras es un país medular para el proceso de "tender puentes" que esperamos surja en Centroamérica.

Alentaremos a Honduras a que desempeñe ese cometido, y alentaremos tanto a El Salvador como a Honduras para que zanjen sin tardanza su disputa fronteriza.⁷³

En esta cita se encuentran presentes dos elementos muy importantes que van a definir los derroteros de la política exterior del país en los próximos años: en primer lugar como contención (agresión) de la revolución popular sandinista, su ejemplo y todo lo que significa para los pueblos centroamericanos; en segundo lugar, como aliada del ejército salvadoreño en su lucha contra la guerrilla. De modo que las disputas entre las oligarquías salvadoreña y hondureña, deben ceder el paso a la aplicación de medidas que persiguen objetivos estratégicos más importantes que las disputas fronterizas, la mantención del sistema de capitalismo dependiente en un área que es clave para los intereses de los Estados Unidos.

La clarificación de este papel se acentuó con el ascenso del General Alvarez Martínez a la jefatura de las Fuerzas Armadas, el cual durante el período que duró su mandato dio muestras de una posición tanto

73. Informe Vaky. Citado por Gregorio Selser. *Honduras República Alquilada*. México, Editorial MEX-SUR, 1983. Pág. 53-58.

o más agresiva que la misma Administración Reagan con respecto a Nicaragua. La política de los Estados Unidos hacia Honduras gira alrededor de tres grandes ejes, que se reducen a tres tipos de apoyo: a nivel político, financiero y militar. El embajador norteamericano John Dimitri Negroponte lo plantea de la siguiente manera:

Nuestra política hacia Honduras contiene tres ingredientes esenciales: primero, apoyo a su proceso democrático; después, preocupación por su bienestar social y económico; y por último, un interés en proporcionarle asistencia para defender su soberanía e integridad territorial.⁷⁴

Respecto al primer ingrediente, el Gobierno de Estados Unidos fue el primero en apoyar el proceso electoral de 1982 y en vitorear lo que, según su concepción, es el establecimiento de una democracia sólida en Centroamérica. Con relación al segundo, el trato preferencial de los Estados Unidos hacia este país, definió para 1982 un respaldo ante ciertas agencias de crédito por más de 400 millones de dólares al Gobierno de Honduras.

Por último al tercer ingrediente, al cual dentro de la lógica militarista del discurso "reaganiano" se le presta más atención: 10, 30, 40 y 50 millones de dólares en ayuda militar, que corresponden a los años fiscales de 1981, 1982, 1983 y 1984 respectivamente. Sin embargo, estas cifras considerables, no abarcan todos los gastos que en términos militares realiza el país. De acuerdo al Diario Tiempo, la suma de gastos militares para 1984 asciende a los 125 millones de dólares.⁷⁵

Este abultado presupuesto en el plano de la "defensa y seguridad" que asciende al 5,7% del P.I.B., es la base sobre la cual el régimen hondureño aspira a cumplir con las misiones que le asigne el imperio, convirtiéndose de hecho en una plataforma de contrainsurgencia regional. El cumplimiento de estas misiones implica tres tareas diferentes:

- a) Revivir y fortalecer el convenio militar de ayuda mutua entre Estados Unidos y Honduras, en virtud del cual se puede incrementar la asistencia militar e instalar una base de adiestramiento regional en Puerto Castilla.
- b) Incrementar la colaboración entre los ejércitos de Honduras y El Salvador para cortar cualquier repliegue del Frente Farabundo Martí en la zona fronteriza.
- c) Servir de apoyo logístico a las fuerzas contrarrevolucionarias hostiles al régimen de Nicaragua.⁷⁶

Hace ya algún tiempo cada uno de estos tres aspectos se ha puesto en ejecución. Conviene detenerse en el primero de ellos, ya que la ins-

74. Resumen de la exposición del embajador John Dimitri Negroponte en torno a las relaciones que existen entre Estados Unidos y Honduras, en fecha 6 de abril de 1983. CEDOH, *Boletín Informativo* No. 24, abril 1983. Pág. 8.

75. Editorial de *Diario Tiempo*, 3 de noviembre de 1983.

76. CEDOH, *Boletín* 1983.

talación de la base militar en Puerto Castilla, por la forma en que se llevó a cabo, es un ejemplo muy ilustrativo de la política entreguista del actual gobierno hondureño.

Las razones que se adujeron por los sectores que apoyaron la instalación de la base, que se oficializaría en las conversaciones iniciales de 1984 entre ambos gobiernos y que concluye en el primer semestre de 1985, a nivel jurídico se argumentaría que son de naturaleza muy variada : si el Presidente de la República firma el acuerdo no hay violación de la soberanía, a nivel político: “en la lucha entre el comunismo y la libertad no se puede ser neutral”; en términos de seguridad: “le brinda mayor seguridad al pueblo hondureño y posibilidades de defender su soberanía”; así como también razones más pueriles como afirmar que los soldados salvadoreños no entrenarían en calidad de tropas, puesto que no ingresarían con uniformes, equipos, etc., sino que lo harían en calidad de estudiantes, etc.⁷⁷

Aparte de los argumentos señalados, una de las notas pintorescas de este triste episodio es que mientras en Estados Unidos John Meyers, portavoz del ejército en el Pentágono, anunciaba con todo lujo de detalles las características de la base que se instalaría en Honduras, no sólo el pueblo hondureño no estaba enterado sino que en el mismo Congreso Nacional aún no se había discutido ningún “convenio” que posibilitara este hecho. Todo indica que la decisión fue tomada en los más altos niveles, en concreto por el Poder Ejecutivo y la jefatura de las Fuerzas Armadas. La clase dominante valiéndose de sus medios de comunicación no tardó en expresar su apoyo a la medida, mientras que en los sectores populares algunas voces expresaron su inconformidad con el hecho. Sin embargo, la resistencia fue escasa y se logró consumar la maniobra.

Respecto a la segunda misión importante que debe cumplir Honduras en la convulsionada región centroamericana, es necesario señalar la colaboración que de hecho se ha establecido con el ejército de El Salvador. En este sentido se han escuchado diversas voces de protesta, entre las cuales destaca la denuncia de la “masacre del río Sumpul” realizada por la diócesis de Santa Rosa de Copán, y en la cual se acusa al ejército hondureño de haber contribuido a asesinar más de 600 salvadoreños que acosados por el ejército del vecino país, intentaban cruzar el río para ponerse a salvo del lado hondureño.

Un obstáculo para concretar esta colaboración con el ejército salvadoreño en los últimos años, ha sido la existencia de campamentos de refugiados salvadoreños en suelo hondureño, en zonas que se encuentran cercanas al territorio bajo control de la guerrilla. En este marco es posible explicarse la insistencia desde hace algún tiempo por parte de

77. CEDOH. *Cronología del CREM*. Boletín Informativo Especial No. 2, Honduras.

las autoridades hondureñas en desplazar a los refugiados hacia zonas del interior de Honduras, concretamente al departamento de Yoro, poblado de Olanchito. Los mismos refugiados interpretan esta medida como un intento de despejar la frontera de "estorbos" para facilitar posibles maniobras entre los ejércitos de Estados Unidos y Honduras (con la eventual participación de otros países de Centroamérica) tendientes a crear condiciones para una eventual intervención en el conflicto salvadoreño.

La tercera misión que ha debido cumplir Honduras, refiere al apoyo brindado y tantas veces denunciado, a la "contra" nicaragüense. En este sentido los medios de comunicación han jugado un papel de "desinformación" muy importante, haciendo aparecer ante la opinión pública, una serie de incidentes fronterizos como agresiones armadas y provocaciones montadas por el Ejército Popular Sandinista. Sin embargo, la complicidad del ejército hondureño con los contrarrevolucionarios nicaragüenses ha logrado ser denunciada por diversos medios, y sobre todo en el ámbito de la opinión pública mundial en donde este gobierno goza de poca credibilidad. En este sentido, la doctrina para la "Internacionalización de la Paz" debe ser comprendida como una cortina de humo que se lanza a nivel internacional, con el propósito de borrar la imagen de gobierno agresor que él mismo se ha creado. Las maniobras militares conjuntas entre los ejércitos de Estados Unidos y Honduras son uno de los elementos importantes que han contribuido a desacreditar y poner al descubierto la naturaleza del actual régimen hondureño.

A pesar de que Honduras en líneas muy generales ha cumplido con su labor de gendarme del imperialismo en el área, algunos factores objetivos atentan contra un involucramiento mayor del país en los asuntos regionales y su eventual participación en una guerra.

Esto se encuentra muy bien expresado en un boletín del CEDOH, en el que se señala como problema "el estado virtual de bancarrota económica de Honduras y el riesgo de que el ejército hondureño se desgaste, material y moralmente, en un conflicto prolongado y sangriento que lo inutilizaría políticamente".⁷⁸ Efectivamente, los actuales problemas sociales que padece la población son muy agudos (miseria extrema, desocupación, etc.) y constituyen una bomba de tiempo que podría estallar si se dan algunas circunstancias, una de las cuales podría ser el agravamiento de su situación como producto de una guerra que el pueblo hondureño no desea.

D. LA OFENSIVA IDEOLOGICA DE LA CLASE DOMINANTE:

En relación con el plano ideológico, se puede señalar una estrategia más cuidadosa y elaborada de parte del gobierno actual en relación con los anteriores que podría ejemplificarse en los siguientes aspectos:

78. CEDOH. *Análisis de Coyuntura de 1983*. Boletín Informativo Especial 3. Agosto 1983, pág. 12.

1. El desarrollo de una propaganda intensa a través de diferentes medios de comunicación de masas a favor de la democracia hondureña, la libertad de sufragio, etc.
2. Un fuerte mensaje contra el comunismo internacional, identificado en Moscú, La Habana, Managua y la guerrilla salvadoreña.
3. Facilidades para su desarrollo a grupos protestantes no - históricos y cuyo mensaje es esencialmente conservador, desmovilizador y defensor del *statu quo*.

Uno de los aspectos que sin lugar a dudas ha sido muy bien aprovechado por el actual gobierno en el terreno de la lucha ideológica, es que el presidente sea un civil y no un militar (algo no muy frecuente en este país) y que además, el acceso del Partido Liberal al poder se haya dado a través de las urnas. Estos dos aspectos muy entrelazados han cumplido un papel importante para legitimar el régimen. En el plano internacional además, ha sido aprovechado para oponerlo al comunismo, representado en Nicaragua, y así poder aparecer el país como abanderado en la causa de la democracia centroamericana.

Uno de los acontecimientos más significativos en el terreno de la lucha ideológica es la constitución de la Asociación para el Progreso de Honduras (APROH), organización que reúne a militares, personajes políticos, empresarios, etc. con el objetivo de lograr un cierto grado de articulación mínimo entre los distintos sectores que componen la clase dominante local. Algunos de los objetivos por sectores que aspiran a lograr son los siguientes:

1. Desarrollo empresarial.
2. Incorporar las principales organizaciones obreras, campesinas, profesionales, etc.
3. Recuperar las organizaciones populares bajo control izquierdista .
4. Impulsar el desarrollo agroindustrial bajo la forma cooperativa, incorporando casi a la totalidad de los campesinos sin tierras en Honduras bajo un régimen de servicio militar obligatorio.
5. Reorganización del aparato administrativo, mediante la introducción de reformas a las leyes fiscales y económicas vigentes.

APROH espera obtener el financiamiento para el desarrollo de sus actividades mediante el Plan Reagan para la Cuenca del Caribe, aprovechándose de la prioridad que se establece en dicho plan para estimular el sector privado. Otra fuente de financiamiento sin duda alguna lo será la Confederación para la Unificación de las Sociedades Americanas (CAUSA Internacional), uno de cuyos máximos representantes el Coronel Bo Hi Pak, participó en la inauguración de APROH, haciendo una generosa oferta de donación de \$ 50.000 para el desarrollo de las actividades de la misma.

Uno de los documentos en que la ideología anticomunista de esta organización queda más claramente expresa, es el memorandum contidencial enviado por la Secretaría Ejecutiva de APROH al general Gustavo Alvarez Martínez, en el cual se plantean algunas sugerencias que se habían dado a la Comisión Bipartidista para Centroamérica, presidida por el Dr. Henry Kissinger. En este documento se plantea en síntesis la necesidad de darle una salida militar a la crisis centroamericana y de proceder al derrocamiento del gobierno nicaragüense como algo indispensable y previo a la implementación de cualquier plan de desarrollo económico y social en la zona.

Una de las mejores caracterizaciones sobre lo que significa APROH en el contexto de la realidad hondureña se plantea en el Boletín No. 21 del CEDOH en el cual se lee lo siguiente:

A través de la cortina nebulosa y difusa de estos objetivos tan generales y amplios, la verdadera intención de las organizaciones de APROH queda establecida si se le analiza como el intento más serio y consecuente por parte del bloque dominante local por estructurar una organización que... lo unifique y cohesione al margen de las disputas puramente partidarias o gremiales que no hacen sino dividir y crear fisuras peligrosas al interior de los sectores políticos y económicamente poderosos del país. APROH se convierte así en el más reciente intento de la burguesía hondureña para conformar un bloque ideológico fuerte que le permita librar mejor su batalla y asegurar el sistema económico y social imperante en Honduras.

A pesar de lo que se ha señalado hasta el momento, APROH parece haber recibido un duro golpe con la caída del General Alvarez Martínez, quien era un dirigente importante de esta organización, y el destino de la misma en el ámbito de la política hondureña es aún algo incierto.

E. LOS APARATOS DE REPRESION A LA OFENSIVA Y EL MOVIMIENTO POPULAR A LA DEFENSIVA

Durante el actual régimen los sectores populares han sido fuertemente golpeados. Algunas organizaciones campesinas, particularmente la U.N.C. han presionado al gobierno liberal y manifestado intenciones de realizar una oleada de invasiones de tierra, de no prestársele atención a las demandas que plantean. Sin embargo, en términos generales, las organizaciones populares se encuentran a la defensiva en procura de que no las descabecen, lo que reduce —dada la represión— la combatividad del movimiento popular.

Las luchas que se desarrollan tienden básicamente a mantener las garantías económico-sociales que previamente habían sido alcanzadas, ya que difícilmente en las condiciones actuales esas conquistas pueden ser profundizadas. La división entre las principales centrales sindicales que existen, y la habilidad mostrada por el nuevo régimen para combi-

nar la carta represiva y la carta política, constituyen frenos indudables para un mayor desarrollo del movimiento popular.

Es necesario señalar la ausencia de una alternativa de izquierda clara para el pueblo. En general estos partidos trabajan en la clandestinidad con muy poca influencia en la vida política nacional, debido a su reducida actividad en el plano organizativo-político y a su tendencia a privilegiar en las actuales condiciones la lucha militar.

La división de los partidos, la diferencia de líneas políticas, las divisiones internas y la escasa incidencia de su accionar político en las luchas desarrolladas por el pueblo, son algunos de los aspectos que caracterizan a estos grupos. Parece ser que en lo único que existe algún acuerdo es en los temas de solidaridad con Nicaragua, El Salvador, etc.

La debilidad del movimiento popular en general tiene como contrapartida el fortalecimiento de los aparatos de represión y el recrudecimiento de ésta en sus formas más variadas. La forma más brutal consiste en la simple y llana desaparición de opositores políticos, dirigentes sindicales, campesinos, maestros, etc. . . Los ejemplos de esto abundan y fueron denunciados en el informe presentado por "Amnistía Internacional" sobre la situación de los derechos humanos en Honduras durante 1982.

Este clima represivo también alcanzó los campamentos de refugiados, cometiéndose innumerable cantidad de abusos en su contra, particularmente los salvadoreños. En este sentido cobra mucha importancia la valiente denuncia realizada por el "Comité Pro-Refugiados de la Diócesis de Santa Rosa de Copán", dirigido por Mons. Oscar Rodríguez, en que se señala la existencia de una permanente violación de los derechos humanos tanto por parte de las autoridades hondureñas como de las salvadoreñas, que se expresaba en secuestros, asesinatos, hostigamientos, torturas, etc. Esto se cometía en particular con las personas ubicadas en el campamento de La Virtud, así como contra sacerdotes y laicos de la Iglesia Católica que trabajan en la zona.

Aparte del incremento de las acciones represivas directas que se da en este período, se va a profundizar otra modalidad de represión del movimiento popular, que consiste en el boicot de las direcciones sindicales más consecuentes con los intereses del movimiento popular y la imposición de nuevas juntas directivas que son inmediatamente reconocidas por el Ministerio de Trabajo. Esto se presta al juego político del gobierno de turno y a su interés de disminuir las presiones sociales que se ciernen sobre el Estado.

En la práctica la represión masiva, selectiva y el boicot se combinan para hacer retroceder al movimiento popular. Este es el caso de la huelga desarrollada por los maestros, la más importante en lo que va del régimen, en donde a la represión de las manifestaciones y sus dirigentes se agregó la imposición de una nueva dirección sindical.

Es importante también destacar el papel que cumplen los Comités de Defensa Civil (C.D.C.), como organismos que existen a nivel de aldeas, municipios y departamentos, y que tienen como misión ejercer vigilancia sobre personas sospechosas de querer "alterar el orden" y de mantener un estricto control sobre las mismas. Estos grupos de "orejas organizados" a los que se les adjudica ya no pocos abusos y desmanes, mantienen atemorizada a la población civil. Su importancia radica en la imposibilidad de controlar los dos frentes (interno y externo) en caso de una guerra con Nicaragua, caso en el cual los C.D.C. tendrían que jugar un papel importantísimo en el control de la disidencia interna.

Estos elementos que se han expuesto hasta el momento llevan a la conclusión de que la formación de un gobierno civilista dentro de un marco democrático-electoral, no es más que la coartada con que se recubre una política de represión interna intensa, capaz de dar "tranquilidad en casa" para el desarrollo de una política exterior agresiva en sus dos frentes más importantes: El Salvador y Nicaragua. Para la clase dominante, lo que ha sucedido no es más que el restablecimiento de su "seguridad interna".

Efectivamente durante el régimen actual han disminuido las huelgas, las luchas clasistas, las manifestaciones, etc., lo cual significa que la seguridad para los sectores locales económicamente poderosos ha aumentado, mientras que por el contrario la inseguridad, la represión y la incertidumbre para los sectores subordinados van en aumento.

CAPITULO II

EL IMPACTO DEL SHOCK OLANCHEÑO EN LA DINAMICA ECLESIAL:

1976-1984

1. CARACTER Y EFECTO DEL SHOCK: ALIENACION DE LAS CORRIENTES ECLESIALES

La represión de Olancho y la espiral de efectos multiplicadores que se genera a partir de ella en razón del ataque generalizado hacia todos los frentes críticos de la Iglesia que se emprende por parte de las fuerzas militares y políticas dominantes, va a provocar consecuentemente un alto en el camino en el devenir de la Iglesia.

La Iglesia nacional en particular la corriente eclesial institucional, siente que se "ha quemado las manos" por jugar con el sentido profético y decide revisar su actuación. El aviso preventivo del poder establecido se recibe claramente e implicará una modificación de parte de la institución jerárquica de su presencia en el mundo popular. El carácter y contenido de este "alto en el camino" lo analizaremos más adelante, antes cabe presentar la postura de la Iglesia luego de la masacre de Olancho.

La actitud asumida por la Iglesia Católica en su conjunto, luego de que se repone de la sorpresa de los acontecimientos de Olancho, es de repudio abierto contra el acto genocida y de defensa pública de los principios cristianos de justicia social. La mayoría —si no todas— las fuerzas vivas dentro de la Iglesia Católica (clero diocesano y religioso, celebradores de la Palabra, dirigentes de movimientos apostólicos y obispos) se pronunciaron en la línea ya indicada. Coadyuva en esta postura, el apoyo recibido de parte de la mayoría de las organizaciones populares nacionales y de sectores universitarios.

El pensar general de la Iglesia es condensado bastante bien en un pronunciamiento que emitiera oportunamente la Conferencia Episcopal Hondureña, sin que con ello dejemos de mencionar la importancia que se merecen los pronunciamientos individuales de cada Diócesis. Los Obispos:

. . . protestan por el atropello a sacerdotes, religiosas y laicos que fueron sacados de sus residencias, impedidos de ejercer su ministerio u oficios, encarcelados primeramente y expulsados después del territorio de Olancho.

. . . exigen al gobierno militar una investigación exhaustiva y rápida sobre el paradero de los sacerdotes Casimiro . . . e Iván Betancurt, de las señoritas . . . y de las otras personas que han corrido la misma suerte, y de los culpables y cómplices . . . piden el retiro de las tropas o custodia militar de los templos de Olancho. . . igualmente que sea permitido y garantizado el regreso a Olancho de todo el personal al servicio de la Iglesia, sacerdotes, religiosas y laicos . . . y que ceda el contubernio en Olancho entre terratenientes, ganaderos y algunos militares. . . exigen al gobierno militar la presentación de pruebas de supuestas implicaciones de sacerdotes, religiosas o laicos en movimientos subversivos. . . la Iglesia consciente de tanta gente hambrienta. . . pide la puesta en marcha de una manera eficaz e impostergable una justa Reforma Agraria. Finalmente, reitera la exigencia de que se le deje trabajar en paz (como lo ha hecho hasta ahora) en su labor de evangelización y promoción humana, y de cumplir el compromiso al servicio del pueblo hondureño, especialmente a los sectores más abandonados y oprimidos que son la mayoría.

Los pronunciamientos individuales de la Diócesis de Comayagua, Choluteca y Santa Rosa de Copán se distinguen por su insistencia en los problemas sociales y por el llamado a la justicia y a la condena de la "violencia institucionalizada".

La actitud del conjunto de la Iglesia va a ser fundamental para obligar al gobierno militar a encontrar a los culpables directos del hecho, amortiguando así la presión de todo el pueblo hondureño. El hecho en sí no hace culpables a los actores intelectuales de la masacre; las fuerzas armadas y los sectores burgueses más reaccionarios que se han confabulado abiertamente para frenar el protagonismo social de la Iglesia hondureña y el movimiento popular.

La misma convoca a un duelo nacional el 20 de julio y excomulga a los asesinos de Olancho. Sin embargo, el problema de fondo había sido puesto en el tapete con el *shock* olancheño: si era oportuno que la Iglesia Católica continuara su táctica en defensa de los intereses de los pobres y sus reivindicaciones más sentidas, o si por el contrario, volvería al espiritualismo y se encerraría en "la sacristía".

Y este problema de fondo saldría a la luz pública en una discusión que protagonizarán los representantes de la Federación Nacional de Ganaderos de Honduras, y el obispo de San Pedro Sula, cuando los primeros se pronuncian sobre los hechos indicando:

"Amaos los unos a los otros, predicó Jesucristo. Odiaos los unos a los otros predicó nuestro clero. La carencia de sacerdotes hondureños ha obligado a la importación de extranjeros para la propagación de la fe católica: pero esta circunstancia no debe justificar la intromisión del clero extranjero en los asuntos sociopolíticos de nuestro

país, pues la acción de la Iglesia debe encaminarse a buscar la armonía y la concordia entre los hondureños y no a propiciar el odio de clases.

A lo cual el Obispo Jaime Brufau respondió:

Sí, practiquemos todos el amor unos a otros, pero con obras, no sólo con palabras. . . Dejemos el odio y la violencia. Desengañémonos. No es la Iglesia la que predica el odio. Ella predica el amor, pero el amor de Cristo hasta sus últimas exigencias .

Pasado el tiempo oportuno para hacer caer en el olvido el doloroso acontecimiento de Olancho, el llamado a la consecuencia que realizará el clero de la Prelatura no será atendido por el conjunto de la institución. Más bien, los hechos del “pozo de malacate” serán tomados como una enseñanza de parte de importantes sectores del clero.

Se hace un alto en el camino, significa para la Iglesia Jerárquica, pasar del “temor” inmediato a “la prudencia” en el quehacer evangelizador. Ello para terminar reproduciendo un modelo pastoral ya superado por la Iglesia Laica y campesina. En otras palabras, redundando en una “vuelta al pasado”, retomando el apostolado laico espiritualizante; una dinámica eclesial sometida a un control estricto y jerarquizado del pensamiento y reflexión teológica como de las decisiones pastorales; un silencio prolongado en materia de pronunciamientos sociales y políticos, hechos que en su globalidad reflejan un claro sometimiento a las imposiciones de la ideología de la seguridad nacional. Debemos preguntarnos la razón de esta opción jerárquica.

Este trinomio de temor, prudencia y vuelta al pasado tiene su explicación si analizamos el impacto del quehacer profético en el seno de la Iglesia, y por ende el carácter que asume el *shock* en la dinámica eclesial.

La Jerarquía hondureña mirará con suma preocupación los hechos de Olancho, no sólo desde la perspectiva de medir y advertir las consecuencias de una acción eclesial que rebasa los marcos de acción permitidos por el poder político dominante, sino también como un peligro potencial respecto al control de las decisiones en materia de evangelización.

En el caso de la experiencia pastoral de Olancho, la presencia de una acción y un mensaje cristiano creado y alimentado por la comunidad cristiana popular es —desde el punto de vista de la jerarquía— absolutamente cuestionable. Además, la competencia para la cúpula jerárquica en materia de definición del camino de salvación y de las acciones juzgadas como propias del mensaje religioso, se ve claramente ampliada, cuando además de la corriente profética la acción cristiana es moldeada por el pensamiento y discurso de diferentes organismos populares y partidos políticos, de suyo seculares.

Es posible argumentar que la Iglesia Jerárquica también contempla en el acto de revisión del profetismo en Olancho, la necesidad de *frenar* el desarrollo de estilos de vida cristiana, métodos de transmisión del mensaje cristiano y fórmulas de organización de la comunidad cristiana, que *lesionan* el poder de decisión antes incuestionado como de su exclusiva competencia. Esto es, se sanciona la experiencia de "hacer Iglesia" del clero y agentes de pastoral de la prelatura de Olancho.

En el mismo sentido, la Iglesia Jerárquica desestima fuertemente a la luz de la estrategia pastoral de Olancho y de otras experiencias del país, la vinculación del accionar cristiano y su posterior síntesis con fórmulas de pensamiento laical de contenido racional y científico y con vehículos organizativos que retoman la conversión del pueblo en sujeto y agente de transformación social.

La posibilidad de poner en condición inestable el control al interior de la institución y consecuentemente, el peligro potencial de falsear su hegemonía a raíz de una agudización de las relaciones entre Iglesia y Estado provocada por acciones impugnadoras del sistema social vigente que provienen de sectores cristianos organizados en la base, son razones de peso para que la institución jerárquica opte por eliminar el espíritu profético que animó la Iglesia nacional o bien, someterlo dentro de los marcos de control necesarios.

El carácter del *shock* olancheño ahora debe entenderse también en el plano intraeclesial y no sólo respecto a las relaciones entre la Iglesia Campesina y régimen militar hondureño. A nivel interno, la Jerarquía constata con asombro el peligro que supone la existencia de una pluralidad de discursos y prácticas pastorales y de fórmulas variadas de comprensión del papel social de los cristianos, sea de sectores del clero o de laicos. Peligro en el sentido de que garantiza un nivel de competencia y cuestionamiento de las decisiones jerárquicas, lo que redundaría en una amplitud y democratización del quehacer eclesial, al cual la Jerarquía no está dispuesta a ceder terreno.

Frente a tales retos, la Jerarquía recurre al enclaustramiento y a la vuelta a una acción pastoral de contenido sacramental y espiritualista desde la cual puede garantizarse la recuperación de su control monopólico. La ausencia de toda vinculación efectiva con los acontecimientos de la realidad nacional aparece como un requisito a cumplir no sólo por ella misma sino por todos los agentes religiosos, con lo cual pretende soslayar la contradicción vigente con el estado y las fuerzas militares y conservadoras.

La respuesta de la Iglesia Jerárquica, será pues, en síntesis, tratar de emprender medidas que logren recobrar su hegemonía en la institución eclesiástica a la vez que distanciar la actividad evangelizadora de cualquier vínculo con los problemas candentes de la realidad social.

Antes bien, debe también recordarse que la prudencia jerárquica en el trabajo pastoral aparece —ante los ojos de muchos— justificada en vista del viraje de la situación política nacional, que en términos generales implica un “endurecimiento de la gestión militar” y una “derechización” de las acciones estatales en materia de estrategias económicas y de distribución social. Es indudable que la nueva situación política es un factor importante a considerar de parte de todas las corrientes eclesiales pero no es razón para justificar necesariamente la opción de la jerarquía en la coyuntura.

A partir de 1975, el poder militar vuelve a envolver en sus redes al poder civil. Tanto el gobierno de Melgar Castro como el de Policarpo Paz se caracterizarán por generar políticas económicas estatales bastante funcionales para el capital transnacional y para los sectores burgueses de apoyo. La política anti-crisis que impulsarán en el plano económico afectará de manera directa los niveles de vida del pueblo hondureño, a lo que se agrega la reducción del gasto estatal en materia social. El trato al movimiento popular y a toda acción crítica tendiente a evidenciar la corrupción gubernamental, se verá mermada gracias a la aplicación de los principios de la ideología de la seguridad nacional.

Las fuerzas militares y sus aparatos represivos pondrán todo el peso encima de las protestas populares, particularmente de las que demandan una mejor repartición de los efectos de la crisis económica. Los dirigentes de sindicatos, cooperativas y ligas campesinas y sus organizaciones representativas serán reprimidos, perseguidos y encarcelados si practican alguna medida de fuerza. Las armas ideológicas que se habilitarán frente a estos grupos, serán el recurso a la etiqueta del comunismo y del antinacionalismo, el desprestigio moral público y la constante amenaza física y temor psicológico.

Las libertades civiles y políticas se verán “de hecho” restringidas en razón de la actitud poco tolerante de los sectores gobiernistas a que distintas fuerzas sociales y políticas (caso de los partidos políticos opositores) puedan realizar una labor de supervisión y cuestionamiento de la actividad estatal.

En este contexto, una política económica estatal (en manos de agentes militares) típicamente anti - popular en tanto sigue los designios que establecen las agencias financieras internacionales, las compañías transnacionales y el capital nacional, se va a sostener mediante el aumento de la represión directa o selectiva contra los agentes del cambio social, o bien, buscando el control de las dirigencias de las organizaciones laborales con grupos afines a la política gubernamental.

Aún más, esta gestión gubernamental anti - popular se verá redoblada más tarde desde objetivos geopolíticos especialmente a partir del triunfo de la revolución sandinista y del ascenso de la insurrección popular en El Salvador y Guatemala. Cualquier acción popular de contes-

tación a problemas de orden económico y políticos internos, serán atendidos bajo la excusa de la defensa de la democracia, de la defensa de la libertad y los intereses del pueblo frente al totalitarismo y la agresión comunista internacional, la lucha contra el terrorismo y el caos, etc.

Y este es un dato objetivo necesario de tomar en cuenta a partir de 1976: una situación económica aguda, un contexto centroamericano convulso y una realidad social interna que tiende potencialmente a la polarización social, y por tanto a ser atendida mediante el reforzamiento de los aparatos represivos. Es así como las posiciones eclesiales que firmemente desean el cambio social quedan en una situación desventajosa: o son consecuentes con los intereses del pueblo a pesar del sacrificio y represión que ello supone, o los actores se colocan al lado de las fuerzas dominantes mediante acciones que no cuestionen en lo puntual el orden social dado.

En vista del “carácter” que asume el *shock* olancheño a escala eclesial y del viraje radical de la situación socio-política constatamos, para efectos explicativos, el surgimiento de un período de impases y reacomodos al interior de la dinámica eclesial que se extiende entre los años de 1976 a 1980.

Durante este reacomodo sufren metamorfosis las tres corrientes eclesiales ya existentes, constituyéndose un nuevo estado y modalidad de desarrollo de ellas.

El “efecto” real del *shock* olandeño será entonces una alineación clara de las corrientes eclesiales ahora con un “nuevo ropaje”.

Este nuevo estado de las corrientes surge como respuesta diferenciada al golpe de Olancho e implica efectos pastorales y formas de abordaje de lo social y lo político del quehacer religioso distinguibles unas de otras.

De ello darán cuenta primero los conflictos intra y extra eclesiales que acaecen entre los años de 1980 y 1985, el análisis de las tendencias que marcan la pauta de cada modelo eclesial y la verificación empírica de experiencias que practican el perfil religioso de estos modelos, en el presente.

El dilema eclesial del “pozo de malacate”, traerá como resultado un proceso de delineamiento de posiciones eclesiales que ocurre desde 1976 hasta la actualidad (1985) y que puede ser ubicable en tres grandes vías:

a. El sector de la Iglesia Jerárquica desaparece de la realidad nacional, recurriendo a un cierto enconchamiento espiritual que retoma la premisa de la separación entre el mundo espiritual y el mundo material.

Su modelo pastoral, es la vivificación del espiritualismo apostólico, eso es, la ampliación y desarrollo de un conjunto de movimientos apos-

tólicos donde se logra mantener bajo control a la masa laica urbana y rural en prácticas religiosas, ritos, cultos y sacramentos que enfatizan una vía espiritual y personal de salvación. Ello se complementa, al menos en los años de 1976 hasta 1980, con un “silencio jerárquico” en materia de pronunciamientos sociales y políticos sobre el acontecer nacional.

Esta vuelta al modelo eclesial institucional, vista como estrategia de contención del profetismo y del desarrollismo crítico a la vez que como medida de enfriamiento de las contradicciones con el orden político y militar vigente, no puede ser sólo interpretada en la línea de una acción *activa* de sacralización del orden contingente.

Se trata de un retroceso, marcado por la indiferencia y la neutralidad, respecto al camino previamente existente de denuncia activa de los problemas del mundo popular. No podemos obviar que el efecto de este espiritualismo, en mucho indiferente a los signos del pecado social institucionalizado, en el trabajo diocesano y parroquial, haya sido favorable a los sectores económicamente dominantes.

Otros hechos apuntan a identificar el camino seguido por la Jerarquía. Esta va a dismantelar prácticamente —por acción consciente o por indiferencia— las principales formas institucionalizadas de participación laical. A partir de 1976, se abandona el principio de la Iglesia Laica y se desconfía de la participación de los laicos y del clero nacional y extranjero en la toma de decisiones de orden pastoral.

Esto se objetiva en lo que podemos llamar una suerte de parálisis organizativa, en la medida en que se estanca y dilata largamente el trabajo del Consejo Permanente de la Asamblea Nacional de Pastoral y de la misma Asamblea (por ejemplo, ella no se reúne desde 1978 a 1981) y se ejerce control sobre las directivas de la Conferencia Nacional de Religiosos. A partir de la posición sostenida en CONCORDE, la Jerarquía se muestra recelosa a mantener vínculos con organizaciones privadas de laicos dedicadas a la promoción social, concentrando la Pastoral Social en manos de la Oficina Nacional de CARITAS.⁷⁹

Más adelante, se implementarán medidas en distintas diócesis tendientes a estancar y dismantelar experiencias comunitarias populares por la vía del recurso del traslado de curas o del envío de éstos a estudiar al exterior.

b. Una segunda vía es habilitada por un sector del clero extranjero y con el apoyo de ciertos obispos progresistas. Se trata básicamente de la permanencia del modelo de Iglesia Desarrollista sin modificaciones centrales pero sí con omisiones, queriendo así reproducir la experiencia practicada años atrás en las Diócesis de Choluteca, Santa Bárbara, etc.

79. Benjamín Santos, *Op. cit.*, pág. 37.

Este modelo pastoral subsistirá fundamentalmente en zonas rurales organizadas por el clero religioso extranjero, continuando la línea de programas educativos y de catequesis (celebración de la palabra, escuelas radiofónicas), de promoción de la mujer (clubes de amas del hogar), que retoman el lenguaje profético y las iniciativas de creación de comunidades eclesiales de base, espíritu y solidaridad comunitaria, etc.

Ahora bien, este desarrollismo lo identificamos como “tranochado”, en tanto no se ajusta al viraje de la situación política y a las necesidades de movilización popular en un contexto en donde la correlación de fuerzas favorece a las fuerzas sociales obstaculizadoras del cambio social. Su efectividad en el plano social y político va a ser en verdad estrecha, toda vez que no practica formas organizativas de defensa de los intereses de los pobres ni atiende directamente los conflictos medulares del pueblo, tales como la vivienda, falta de servicios públicos, la falta de tierra, la ausencia de fuentes de trabajo.

c. La tercera vía ejercitada por un sector de la Iglesia, compuesto por curas nacionales y extranjeros y por celebradores de la palabra, es el de la continuación de la línea del profetismo.

Esta línea de trabajo, durante los años 1979 a 1984, se ve renovada por varias razones:

1. Por la activación de sectores de la juventud cristiana en el organismo Movimiento de Cristianos por la Justicia y la posterior vinculación de la pastoral juvenil que emprenden con un sector del clero que trabaja activamente en comunidades rurales y urbanas.
2. Por el desarrollo de experiencias pastorales en zonas de pequeña producción campesina y en zonas de predominio de campesinado organizado bajo el sistema de cooperativas.
3. Por el inicio y posterior consolidación de la pastoral popular de refugiados o inmigrantes, en las zonas de asiento de los campamentos de refugiados salvadoreños y guatemaltecos, particularmente en la Diócesis de Santa Rosa de Copán. Esta experiencia comprende acciones de solidaridad eclesial nacional, que amplían el efecto de la acción pastoral, cuando las relaciones Iglesia y Estado se tensan como producto de la inconformidad de los militares respecto al trabajo de refugiados.

Estas vías constituyen distintos caminos pastorales para enfrentar la misión de la Iglesia, el compromiso social y la opción por los pobres. Sus tendencias y experiencias prácticas, serán revisadas más adelante con el objeto de efectuar un análisis más empírico del desarrollo de cada una de ellas.

Es obvio que las vías del espiritualismo militante y del desarrollismo tranochado constituyen opciones que tienden a retardar el compromiso social crítico de los cristianos. La vía de la corriente profética, si

bien pretende continuar el camino ya trazado por Olancho, no deja de expresarse en su conjunto como un proceso de re-elaboración y amoldamiento a las nuevas circunstancias y retos de la situación política y económica nacional, todavía inmaduro, inconcluso y sin fisonomía orgánica propia.

2. LA EXPRESION DEL REACOMODO RECIENTE DE LA IGLESIA: CONFLICTOS INTRA Y EXTRA ECLESIALES

A partir de 1980, ocurre un viraje de la situación política nacional que es resultado del retorno a la vida civil, cuando en ese año y luego de un proceso electoral abierto es nombrado como presidente el Dr. Roberto Suazo Córdoba para el período de 1980 a 1985.

En estos últimos años también acontecen un conjunto de fenómenos eclesiales necesarios de retomar para su comprensión y que deben presentarse como puntos de tensión en las relaciones Iglesia y Estado, producto de una vuelta a la vida pública de parte de la Iglesia Jerárquica y como brotes de enfrentamiento entre los sectores cobijados por el modelo jerárquico y la corriente profética.

En primer lugar, debe decirse que después del largo silencio en materia de pronunciamientos públicos desde los hechos de Olancho, la Jerarquía da signos positivos en relación a orientar a los cristianos frente a los acontecimientos nacionales.

La posición asumida es desde todo punto de vista importante, en razón del ambiente bélico y represivo que se genera en este gobierno. La voz de la Iglesia, respetada por todo el pueblo, suple el papel que la oposición política y el movimiento popular no pueden ejercer, dada la represión, la debilidad y la desarticulación que impera en éstos.

Sin ser tampoco muy valiente y riesgosa, la posición jerárquica importa porque hace "denuncias" sobre aspectos delicados que nadie se atrevía a decirle al gobierno y a los militares, ocasionando con ello un recelo y un resquemor en los sectores dominantes.

Concretamente, se emiten tres cartas pastorales y se sale a la luz pública en varias ocasiones en contra de varias acciones del gobierno.

El 15 de enero de 1980, sale la primera carta colectiva titulada "El actual momento político de Honduras", reflejando bastante bien la opción de sociedad y de ejercicio del poder político que está dispuesta a avalar la Iglesia Institucional, pero sentando condiciones a la acción política que se ponía en juego con el regreso al modelo electoral. Es una carta pastoral larga, bastante doctrinal, que deja claros los siguientes postulados referentes a aspectos políticos y sociales:

- a) Los procesos políticos recientes en América Central reflejan que el pueblo no está dispuesto a soportar gobiernos represivos y anti - democráticos, que amparados en el anticomunismo generan injusticias, hechos que a la larga pueden ser utilizados para imponer líneas socializantes.
- b) En el caso hondureño, los militares deben “volver a los cuarteles” y asegurar una administración pública en manos civiles, producto de un proceso eleccionario justo y honesto.
- c) Que la alternativa democrática y su validez está en juego. De no atenderse correctamente y en razón de las circunstancias centroamericanas y las lecciones que ellas ofrecen, se podría frustrar el pueblo y caer en la desesperación, aligerando la implantación de sistemas que suprimen la libertad humana.
- d) Se hace un llamado a la responsabilidad política del laico, a la legitimidad de la acción política y a la no participación directa y activa de parte del clero, diáconos y religiosos en el campo de la política partidaria, pues de lo contrario se genera la división y no la unión.
- e) Se insiste en la consideración de que el poder público debe actuar en función del bien común, en el respeto a los deberes y derechos de la persona humana, única forma de atender la acción política a la luz del magisterio social católico.

Esta carta es bienvenida por los sectores políticos en juego y no hace más que ratificar la opción democrática de la jerarquía, frente a lo que serían —según sus propias palabras— las posiciones aberrantes del “militarismo capitalista y el socialismo totalitarista”.

Dos años después, el 22 de octubre de 1982, la posición jerárquica sí tiene un efecto político y social importante desde el punto de vista de los intereses populares. En la carta pastoral titulada “Algunos aspectos de la realidad nacional”, la Conferencia Episcopal denuncia los siguientes aspectos:

1. Que la situación económica aguda permanece a pesar de la vuelta a la democracia.
2. Que el pueblo muestra desencanto ante los resultados obtenidos en materia social y económica, desilusionándose de la efectividad del juego democrático.
3. Critica duramente la corrupción administrativa que hace abandono del bien común y hace un llamado a su erradicación. Al respecto se exige al gobierno un enfoque realista de la situación socio-económica del país, buscando el anhelo del bien común.
4. Y quizás lo más significativo, es que se realiza una condena al uso de la violencia de cualquier signo, por considerarla anti-cristiana. Esto debe entenderse en el contexto de la coyuntura política hondu-

reña, como una censura a los atropellos contra la vida humana por parte del gobierno, realizados contra dirigentes populares, refugiados y extranjeros. De ello hablan las muertes “silenciosas” que ocurren entre 1980 y 1983, y segundo, representa una censura contra la política de guerra declarada del gobierno hondureño contra Nicaragua y la complacencia con las fuerzas militares de El Salvador.

Más concretamente, debe comprenderse como un rechazo a la continuación de la política del miedo, la censura y la persecución que caracteriza al gobierno civil de Suazo Córdova. La referencia a los recién integrados comités de defensa civil no se hace esperar. Al respecto se critica el que ellos restringen la tranquilidad y libertad de los ciudadanos, generando temor y miedo en las zonas fronterizas, en el campo y las grandes ciudades. El secretismo con que funcionan y la posibilidad de que de ellos se generen las acciones represivas contra la población que se le antojen a sus dirigentes, los hace muy similares a organizaciones paramilitares. La posibilidad de que desde allí se incuben las “denuncias infundadas, las venganzas personales (especialmente hoy que es tan fácil hundir a cualquiera acusándolo de comunista), el control desmedido sobre los partidos y sus líderes”, como indican los obispos, refleja la intención expresa de hostigar la existencia de estos órganos civiles de represión que buscan aplicar la ideología de la seguridad nacional en el ámbito civil.

Más tarde, en septiembre de 1983 y luego de la visita del Papa Juan Pablo II, en momentos en que la tensión de las relaciones entre Honduras y Nicaragua es alta dadas las maniobras militares conjuntas hondureño-norteamericanas (Ahuas Tara I y II), la Jerarquía se pronuncia de nuevo a favor de la paz y a favor de la búsqueda de una salida política —y no militar— a la crisis centroamericana. Ello, también actúa en contra de las intenciones militaristas del general Álvarez Martínez como de la plana mayor de las fuerzas armadas y desde luego, constituye un revés —no esperado— de las funciones que el gobierno estadounidense le destina a Honduras, como “gendarme regional”. Así, el resalte de la opción militarista por parte de los políticos, los militares y la clase dominante hondureña frente al llamado pacifista de parte de la Iglesia representará un punto de fricción, una causa más para un alejamiento difícil de superar.

A partir de estos pronunciamientos moderados pero vacilantes, podríamos presuponer que las relaciones Iglesia y Estado toman una distancia, que se expresa con actitudes mutuas de escepticismo, prudencia y enfriamiento personal y que finalmente favorece a la Iglesia, toda vez que se elimina la tendencia histórica al concubinato en las relaciones Iglesia y Estado, tan común décadas atrás.

En un segundo término, la Iglesia Jerárquica muestra síntomas positivos de autonomía en el discernimiento de la realidad nacional, si re-

cordamos los pronunciamientos relativos a aspectos socio-políticos que enjuician el papel que en la sociedad ejercen los sectores políticamente dominantes, pero fundamentalmente cuando la Jerarquía rechaza fuertemente la actitud del gobierno ante el problema de los refugiados, especialmente luego de la muerte de dos colaboradores de la Iglesia (concretamente de CARITAS) en manos de los militares.

La defensa franca de la Iglesia hacia los refugiados salvadoreños en lo peculiar, representa un claro irrespeto al deseo militar de hostigamiento a este contingente de refugiados, ocasionando roces continuos y malas relaciones. Actos que reflejan un foco de distanciamiento prematuro con el gobierno del Sr. Suazo Córdova y con la élite militar.

Así, en tanto la Iglesia vuelve a ser reprimida por respetar los derechos humanos frente a un gobierno que no los respeta, el tema de los refugiados aparece hoy en día —y por largo rato— como punto de fricción.

Y esta vuelta a la denuncia profética del orden, en manos de una Iglesia Institucional que se hace más conservadora luego del *shock* olanchéño, ¿cómo se puede explicar?

Se podría considerar que los sectores que desean la vuelta a una “Iglesia Campesina” comprometida con los pobres, pueden estar ejerciendo en la coyuntura una labor de presión sobre sus obispos para que atiendan la lucha por la justicia y los derechos humanos. También se podría indicar que la incorporación de obispos jóvenes (al menos dos, recientemente) puede haber cumplido un papel de animación de la opción por los pobres al interior de la Jerarquía.

Sin embargo, una de las razones fundamentales que debe manejarse es la incapacidad mostrada por los sectores gobiernistas para poner en práctica una alternativa de desarrollo económico y social que no agote “prematadamente” la vuelta a la democracia, tan ansiada por la Jerarquía Católica.

En esta perspectiva, los errores del gobierno en materia económica, de política exterior y de seguridad social, todos encausados a una agudización de la crisis interna, preocupan a la cúpula jerárquica y son evaluados severa y públicamente por ésta.

En tercer y último término, parece ser que la gota que derrama la paciencia obispal es la vinculación del gobierno del Sr. Suazo Córdova con representantes de la Secta Moon, o bien de los miembros de su organización paralela en América Latina (CAUSA INTERNACIONAL). Este acercamiento gubernamental a esta secta se realiza con el propósito de contar con la asesoría y apoyo ideológico requerido en la coyuntura socio-política nacional y centroamericana en vista de que se carece de la legitimación católica; y concretamente, con el deseo de estimular el desarrollo de un organismo, que desde la sociedad civil,

supliera de ideología y de estrategias de desarrollo al gobierno, como parece ser el fin del APROH, organismo que recibe el beneplácito y cooperación de CAUSA INTERNACIONAL.

La Secta Moon es una receta religiosa gratuita de la experiencia anticomunista de Corea del Sur. San Myung Moon funda en 1954 y en este país la "Asociación para la Unificación del Cristianismo Mundial" más reconocida como Secta Moon, desplegando centros misioneros en 130 naciones que deparan dos millones de adeptos en todo el mundo, concentrados básicamente en Europa y en Asia. Para el continente americano funda Causa Internacional en calidad de eje coordinador de las actividades de la secta, la cual es dirigida por el coreano Bo Hi Pak, ex-veterano de la guerra de Corea y ex-director de la versión coreana de la CIA.

La secta se caracteriza por plantear una crítica a los dogmas del cristianismo y por oponer una labor de salvación del mundo, centrada en la lucha contra el comunismo, mal mayor de la humanidad, el cual debe ser atacado sin recurrir al diálogo y a la negociación. En el plano religioso se afirma el origen adúltero de Jesucristo, como hijo de Zacarías y de María y la posesión de su cuerpo por Lucifer, hechos que impidieron que éste cumpliera su rol como redentor de la humanidad. Los "moonitas" o "lunáticos" (en su traducción irónica al español) plantean que el Apocalipsis habla de "un ángel que surge en Oriente" que viene a servir de nuevo Mesías, y han encontrado fácil atribuirle tal condición al señor Moon, quien dice directamente que Dios ha desechado las iglesias cristianas y apoya al nuevo Mesías (él mismo) y a su nueva religión.⁸⁰

Con estas posiciones religiosas y políticas, la secta crea centros religiosos en todo el mundo y emprende operaciones comerciales en América, en campos como las industrias de armas, bancos y medios de comunicación. Actividades lucrativas que por la forma particular en que se desarrollan y usan políticamente, le han ganado a la secta la acusación en Estados Unidos (1963) de espionaje, evasión de leyes fiscales y bancarias, chantaje, etc. Una fortuna cercana a los mil millones de dólares posee la secta actualmente para que junto a la nueva religión se pueda combatir al comunismo.

En América Central, Causa Internacional aparece financiando una gira que efectúan 155 periodistas de 45 países a fin de realizar una investigación de los "hechos reales" del istmo, supuestamente para combatir la propaganda izquierdista.

Un encuentro de periodistas realizado en Guatemala, en 1983, promete ayudar para cambiar la imagen desprestigiada en el exterior del

80. Ver James Aparicio: *La Secta Moon: armas, dinero y anticomunismo en Revista Diálogo Social* No. 159, agosto, 1983 y en la *Revista Imágenes de la Fe*, No. 108, el artículo "Moon o la asociación para la unificación del cristianismo mundial".

general evangelista Ríos Montt y de su gobierno. En Honduras, luego de este encuentro se denuncia que el Comité local de Causa Internacional financia un programa de adoctrinamiento para estudiantes universitarios.

El presidente de este organismo en Honduras resulta ser el entonces Jefe de las Fuerzas Armadas, general Gustavo Alvarez, quien actúa también como dirigente del ente APROH. Este, va a solicitar el apoyo religioso y económico de los "moonistas" y va a facilitar la comunicación entre Bo Hi Pak y el Presidente de la República. En los medios de comunicación, en 1983, se habla de una colaboración negociada de 50 mil dólares a favor de APROH que haría la secta.

Tal iniciativa, es decir, la alianza de la secta con el APROH, las Fuerzas Armadas y el gobierno en turno, debe comprenderse como una medida para recubrir de justificaciones religiosas (probablemente vehiculizadas en campañas públicas nacionales, etc.) la política guerrerista y anticomunista del gobierno de Suazo Córdova. Especialmente en 1983, cuando la guerra verbal contra Nicaragua y el peligro de una invasión norteamericana u hondureña a dicho país, se manejaba en círculos políticos.

La Iglesia Jerárquica aparte de rechazar como burdo el pretendido catolicismo del presidente, ataca el concubinado secta-gobierno y denuncia en un comunicado las actividades de Causa Internacional y de los "lunáticos", calificándolas de ser una "teoría más exótica que las exóticas" y aclarando que éstos, en "aras de combatir al comunismo sometían a sus seguidores a tácticas demoledoras y que llevan en algunos casos, a colapsos nerviosos, locuras y suicidios".

Tanto la Iglesia como los partidos políticos opositores presionaron para sacudir la influencia religiosa de la secta, que se cernía como decisoria del discurso político del gobierno y de la APROH. La presión que ejerce la Iglesia es definitiva y el general Alvarez termina devolviendo la donación que había obtenido de la secta.

Ahora bien, respecto a las contradicciones entre la Jerarquía y las corrientes ligadas a un compromiso profético, debe decirse que ellas han ido creciendo con mayor vigor conforme los problemas sociales del país se agudizan y la situación nacional se tensa con acontecimientos específicos.

A ello debe agregarse que los primeros resultados que comienzan a tener las experiencias cristianas populares que ensayan una proyección social después del *shock* olancheno atemperan las contradicciones con los agentes militares y gubernamentales. Las expulsiones de Guadalupe Carley, Bernardo Bouland y compañeros son signo fiel de la represión contra la línea profética, en cuyo caso, la Institución Jerárquica ha dejado que sea el gobierno el que se "ensucie las manos", mientras ella actúa de manera tímida o complaciente.

La otra línea es la vigilancia constante por parte de los órganos de seguridad nacional y el relativo control jerárquico que sufren las experiencias pastorales en las diócesis de Choluteca, Olancho, Santa Bárbara, Santa Rosa de Copán y San Pedro Sula, especialmente las del Departamento de Yoro.

Recientemente, en diciembre de 1983, un grupo de monjas y laicas norteamericanas preparan una "vigilia para la Paz" en Centroamérica y pretenden desarrollarla en Honduras. A pesar del apoyo que tienen de algunos sacerdotes y grupos de religiosas y religiosos en el país, el gobierno y la jerarquía se pronuncian públicamente en contra del hecho por considerarlo político y comprometedor para la nación. Así, la alianza Estado e Iglesia impide la entrada del grupo norteamericano.

Sin embargo, el punto de contradicción más fuerte es el roce entre el sacerdote hondureño Arnaldo Mendoza y dos miembros del equipo parroquial de Juticalpa, Olancho, con la Jerarquía en 1982.

Estas tres personas son detenidas en el aeropuerto de Toncontín de Tegucigalpa, antes de abordar un avión para participar en un encuentro latinoamericano del órgano Justicia y Paz que dirige el ex-Premio Nóbel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, por miembros de la seguridad nacional y acusados de actos contrarios a la seguridad del país.

El sacerdote Mendoza iba a presentar un informe sobre el estado de los derechos humanos en Honduras y sobre la Iglesia Católica Hondureña, cuyo contenido no es aceptado por el gobierno ni por la Jerarquía.

El 9 de febrero de 1982 el Comité Permanente de la Conferencia Episcopal (integrado por algunos obispos) saca un comunicado público en donde descalifica a los tres detenidos e insiste en que no tenían la autoridad para presentarse como representantes de la Iglesia Hondureña.

Descalifican también el informe del padre Mendoza, al tacharlo de "no veras y violador del respeto a la patria, a su buen nombre y a su honor", afirmando que "la moral cristiana exige que se diga la verdad y no se use la difamación ni la mentira".

En clara referencia al contenido del texto, declaran también lo siguiente: "Recordamos a nuestros agentes de pastoral que la así llamada 'Iglesia Popular' como distinta de otra así llamada 'oficial' o 'institucional' a la que se acusa de 'alienante', es un intento marxista de dividir a la Iglesia Católica".

El comunicado obispal es de contenido muy fuerte y tiende a descalificar diametralmente a los tres detenidos en el plano eclesial. La lectura de los hechos es muy similar a la óptica militar que justifica la detención: actos que atentan contra la seguridad del Estado y del país.

Además de esta sanción verbal y pública obispal, el hecho no pasa a más en el sentido de que no se siguen cargos contra los detenidos. Lo importante es que el caso simboliza el enfrentamiento entre agentes de la Iglesia Institucional y de la Iglesia Profética. El apoyo que recibirán los "acusados" va a ser muy débil y demostrará que ante la represión pública del gobierno y de la Jerarquía, la corriente profética de Honduras se muestra débil y desorganizada.

Únicamente se pronuncian individualmente dos sacerdotes.⁸¹ Este documento es bastante significativo, pues refleja muy bien los entretelones del suceso y de la posición obispal.

La posición de estos sacerdotes es bastante dura y crítica frente al comunicado del comité permanente, y se puede sintetizar de la siguiente manera:

- a) Reclaman la falta de protección paternal mostrada por los obispos ante el sacerdote y laicos perseguidos.
- b) Advierten falta de compañerismo y solidaridad en la posición obispal pero sí énfasis represivo.
- c) Señalan como grave que los obispos hayan avalado la versión de los cuerpos de seguridad nacional y que desde allí hayan condenado. "Cualquier dictamen sobre una supuesta falta, sigue un proceso. Ustedes, sin embargo, aplicaron un juicio sumario. ¿Cuál es la verdad que debe decirse a unas autoridades de investigación?", se preguntan.
- d) Denuncian que la actitud obispal podría traer consecuencias graves en lo que respecta a la vida y seguridad personal de los detenidos: "no importa quien la ejecute".
- e) El señalamiento más importante es cuando se contesta la oposición Iglesia Popular e Institucional esgrimida por la jerarquía. La posición de los dos sacerdotes se encamina a resaltar la incapacidad de la Jerarquía para aceptar como posible la existencia de "lecturas diferentes" sobre la realidad nacional y eclesial como también la existencia de prácticas religiosas y sociales diversas de cara a la opción por los pobres.

De un lado, critican la debilidad jerárquica para hacer uso del recurso a la denuncia profética": pues da desilusión que ellos, los jerarcas, hablen del amor y respeto a la patria y que no sean capaces de denunciar las violaciones del ejército hondureño a suelo nicaragüense, la represión hacia los refugiados salvadoreños y hondureños . . . ¿Acaso quedó en el olvido el asesinato de los dos promotores de CARITAS? . . . pero, claro, es preferible unirse al coro de los defensores de la seguridad nacional, cuyos regímenes que nosotros sepamos, no los bendijo Puebla y que en

81. Ver: *Carta enviada por los sacerdotes hondureños a raíz de estos sucesos*, Mimeografiado, Tegucigalpa, Honduras, 17 de febrero, 1982.

el hoy de América Latina siguen sosteniendo como Caifás 'es preferible que muera un sólo hombre por el pueblo para que no perezca toda la nación'".

De otro lado, abordan directamente la cuestión de la consecuencia respecto a la opción de la Iglesia, para dirimir la susodicha oposición Iglesia Popular e Institucional: "De todos modos, el pueblo no se equivoca sobre quién está cerca del él y quién no. Lo demás es puro terrorismo verbal. En efecto, ¿Cuál es la Iglesia paralela o distinta a la Oficial, la que humildemente y con muchos sacrificios (ya son miles de mártires) pretende escuchar y ayudar al pueblo en sus verdaderos problemas o la que prefiere estar paralela a esta situación? Y ¿Cuál es la Iglesia Oficial, la que está reconocida por el evangelio o la que está reconocida por el Estado?". Además aclaran que pese al maniqueísmo de la oposición mencionada, lo cierto es que los esfuerzos se encaminan a transformar a la misma Iglesia 'desde la base', por tanto dicen. "A ningún cristiano sensato y consecuente le pasa por la cabeza que esto es 'un intento marxista de dividir a la Iglesia Católica'. Es un simplismo aberrante, hacerse el vocero de los intereses más retardatarios afirma que: 'En Honduras, no queremos que entre esa ideología'. Tal postura es una forma velada de asegurar que la subversión en el área centroamericana es producto del marxismo internacional, cuando lo único que subvierte el orden y la seguridad que ustedes defienden es el hambre secular de nuestros pueblos. ¿Acaso el régimen democrático defendido en su carta antes mencionada no es también una postura ideológica de parte de ustedes?".

Meses después, este suceso va a ser reseñado en el informe del CELAM como la base de sustento para mencionar el surgimiento de un brote de división entre Iglesia Popular y Oficial. Asunto que repercutirá, a escala nacional, cuando los medios de comunicación colectiva sostienen en una sola voz que en el caso de la Iglesia se resguardaban sacerdotes comunistas y guerrilleros.

La jerarquía, en su comunicado del 2 de julio de 1982, descalifica suavemente el Informe sobre Centroamérica del CELAM en su apartado referente a Honduras, indicando que "diez horas de trabajo en entrevistas a obispos, sacerdotes y laicos no son suficientes para formarse una idea cabal de nuestra situación en un contexto tan delicado como el de Centroamérica. Se esperaba recoger una opinión no que el CELAM emitiera un informe público".

Además, rechazarán la acusación de marxistas y guerrilleros dentro de la Iglesia, recurriendo a la condena, a la violencia y al hecho de que "la Iglesia no puede en modo alguno optar por ninguna ideología extremista, entre las cuales está la marxista. La ideología y la praxis marxista son incompatibles con el evangelio, sobre el que se basa la Iglesia".

Este comunicado jerárquico, a pesar del rechazo que hace a la prensa conservadora, sí va a dejar claro que en el seno de la Jerarquía se maneja la existencia de una oposición entre profetismo e Institución, a pesar de que ella insista en presentar a la corriente profética como vocera del marxismo: “nos ha parecido que algunos de nuestros agentes de pastoral . . . presionados tal vez por las circunstancias, podían dar la impresión de creer que la única solución a nuestra problemática está en la violencia y la vía marxista . . . El informe del CELAM simplemente dice que aparece ya un brote de división en su seno: Iglesia Popular e Iglesia Institucional. De seguro que el brote a que se refiere el informe es aquél del que habló el comunicado del comité permanente . . . del 9 de febrero pasado” (se refiere al caso del padre Mendoza y asociados).

La Conferencia Episcopal así, aceptará de hecho que las diferencias con los cristianos “detenidos” a principios de 1982, reflejarán un mayor problema en el seno de la Iglesia, en tanto persisten diferentes enfoques sobre la opciones eclesiales, pero tenderá a menospreciarlo insistiendo en los altos grados de unidad entre la Jerarquía y en el resto de la Iglesia, dejando así la idea de que detrás de los “detenidos” no hay grupo de apoyo mayor, ni corriente alguna, sino un hecho “aislado”.

En este sentido, cabe afirmar que la falta de apoyo frente a la represión jerárquica y estatal aplicada a los detenidos, facilitó la percepción ante la opinión pública de que el suceso no fue más que producto de individualidades.

La corriente profética permanece silenciosa, clandestina, desmovilizada frente a las agresiones que contra algunos de sus miembros se ejercen. Este hecho puede ser explicado quizás por el recurso a la prudencia política de parte de la corriente profética como también por el reconocimiento de una debilidad orgánica de este sector de la Iglesia Hondureña en la coyuntura; o por ambas razones.

3. RASGOS DE LA TENDENCIA DEL ESPIRITUALISMO APOSTOLICO

Los sectores más conservadores de la Iglesia, escogerán el camino de la prudencia y del retorno al quehacer espiritual como respuesta a la reprimenda militar en el período que inaugura el general Melgar Castro.

Sus energías serán consumidas en el trabajo de rearme de las actividades propias del modelo de Iglesia ritual y sacramentalista y ello simbolizará la estrategia general implementada por encauzar la misión de evangelización bajo las órdenes jerárquicas.

Esta opción eclesial, centrará su accionar en las zonas urbanas pero se extenderá también en no poco importante número de núcleos de población campesina. Se estimulará así el resurgimiento de los movimientos apostólicos, quienes han probado ya ser diestros en el fomento de un misticismo escapista y de un abandono pronunciado de la acción social.

El Movimiento de Neocatecumenado, el Movimiento de Renovación Carismática, la Legión de María, los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano, organizan ahora la práctica religiosa de la masa fiel hondureña.

Este movimiento intra-eclesial opuesto al profetismo olancheño y retardatario del papel de los cristianos, converge con la arremetida que realizan las sectas protestantes milenaristas en Honduras y particularmente en las zonas en donde la Iglesia Católica en el pasado y en el presente impregnó a los fieles de una línea de concientización popular.

Es importante comprender la llegada de las sectas a Honduras, particularmente a partir de 1979, como una respuesta ideológica tendiente al apaciguamiento de las contradicciones económicas y sociales en zonas en donde los movimientos de protesta social son manifiestos y potenciales y como una tarea de limpieza de largo alcance del trabajo de educación religiosa y de movilización popular emprendido por las Iglesias Católicas de los países del área centroamericana.

No por casualidad, se ramifican y crecen como hormigas los grupos de "hermanos separados" después del triunfo popular en Nicaragua y del avance de los movimientos de liberación nacional en algunos países del área. El enorme país del Norte busca ahora mediante la píldora del enajenamiento religioso cercar los espacios de efervescencia política a escala local, nacional y centroamericana.

Este hecho ha sido puesto a la luz pública por la denuncia de un pastor de la Iglesia Luterana de Nueva York, David J. Kalke, al decir que: "la religión es utilizada en este momento con fines políticos definidos por grupos ligados al gobierno de Ronald Reagan (exponentes de la llamada Nueva Derecha) que pretenden desvirtuar los movimientos populares en América Central, atacar la teología de la liberación y preparar psicológicamente a la gente ante una posible invasión estadounidense en la región."⁸²

Y con ello se refería a algo que parece hoy día tan obvio, el gran apoyo económico logístico de diferentes grupos norteamericanos a la invasión de sectas que comienzan a llegar a cada región y rincón de los países centroamericanos.

Cifras aproximadas para el caso hondureño ⁸³ indican la presencia de cerca de 50 sectas de diferentes denominaciones, lo que se prueba con datos de una encuesta parcial en los departamentos de Cortés, Atlántida y Gracias a Dios, en donde funcionaban 44 sectas protestantes. Y este hecho es significativo si se entiende que antes de 1980, las sectas

82. Varios: *La penetración protestante en Honduras*, Boletín Informativo CEDOH, Tegucigalpa, Honduras, 1983.

83. *Idem*, pág. 6.

no alcanzaban ni a la mitad de las existentes actualmente. Al parecer el llamado de atención del Documento de Santa Fe al gobierno norteamericano en el sentido de “contrarrestar a la teología de la liberación” y a sus adeptos en la Iglesia Católica en el corto plazo, comienza a vehiculizarse mediante la invasión de los grupos protestantes sectarios.

Sin olvidar los objetivos religiosos que aquéllas pretenden alcanzar, es indudable que una de sus principales funciones consiste en restar poder y bases de apoyo a la Iglesia Católica en general y en particular a las comunidades cristianas insertas en una óptica de liberación y cambio social.⁸⁴

Y es que de su encuadre ideológico, de su filosofía y sus postulados centrales, muy similares entre sí, se desprenden con relativa facilidad los efectos sociales y políticos que ocasiona su accionar.

Sintetizaba bastante bien, un ensayo realizado en Honduras sobre el tema protestante, el núcleo central de pensamiento de las sectas:

Si quisiéramos calificar con un sólo término la ideología de fondo presentada y promovida por las sectas protestantes tendríamos que hablar de individualismo. . . Sólo yo me salvo relacionándome individualmente con Dios y sólo la Escritura me dice lo que debo hacer. . . La comunidad de los creyentes tiene valor solamente hacia adentro, en cuanto que es el lugar donde se reúnen las individualidades que se pueden considerar elegidas o salvadas, . . . lo que no atañe a la salvación individual y su cultivo pertenece al ‘mundo’ condenado ya por Dios y rechazado por Jesucristo. 85

De esta manera, la perspectiva que se plantea para la solución de los problemas “mundanos” de sus adeptos es bastante simple y por ello peligrosa.

La conversión a Dios en esta óptica garantiza que haya adhesión a un desarrollo individual basado en la “superación de los vicios y en el ahorro”, ambas cartas de seguridad para mantenerse en vida, hasta el juicio final. Las fallas reales a esta corta garantía resultan ser la falta de fe y de conversión, en fin una superación a las situaciones anteriores que en el plano moral y personal impedían una estabilidad económica.

En el plano político y social, la respuesta de las sectas para sus fieles se puede indicar con un sólo llamado de atención: “Salgamos del mundo, fuguémonos”.

La fatal indiferencia respecto a los acontecimientos políticos y humanos que ocurren a escala nacional, por parte de los fieles proviene de dos juicios complementarios: respeto a la autoridad de los gobiernos

84. Un detalle minucioso sobre el tipo de acusaciones que las sectas emprenden contra la Iglesia Católica, así como la metodología de trabajo y el impacto provocado se encuentra en Boletín Eclesial. Resultado de la X Reunión Extraordinaria de la Comisión Nacional de Pastoral. 18-21 octubre, 1983.

85. Varios, *Op. cit.*, CEDOH, pág. 5.

políticos y la sociedad es profana y pecadora y sin posibilidad de salvarla ya.

De esta manera, la crítica al uso de la organización como medio idóneo para que los grupos humanos hagan voz pública sus intereses y necesidades apremiantes, por la vía de organizaciones laborales, gremiales o políticas, es un imperativo y una tarea cotidiana de las sectas. El llamado a la desmovilización así como el rechazo a cualquier forma de organización reivindicativa, constituyen parte de prédica.

A ello se agrega una lectura excesivamente pesimista sobre la realidad del mundo de nuestros países, los cuales aparecen absorbidos por los signos del Apocalipsis. Los agentes del comunismo y de la Iglesia Católica aparecen confundidos morbosamente con suma rapidez, para después etiquetarlos como los representantes de la "bestia del Apocalipsis", que están provocando no sólo todos los males habidos y por haber, sino el fin del mundo.

En el caso hondureño, la ubicación geográfica y los recursos logísticos que se invierten en determinadas "áreas de atención y de concentración", dicen mucho sobre las intenciones de golpear a la Iglesia Católica y a los grupos propulsores de algún cambio social.

Algunos ejemplos sirven de hechos de demostración:

1. La presencia en zonas urbanas en donde predomina el desempleo, el precarismo y los vendedores ambulantes, es centro de atención de las sectas, toda vez que los barrios marginales constituyen zonas susceptibles de ser influenciadas por organizaciones y partidos políticos populares.
2. La presencia de sectas en zonas campesinas de economía de subsistencia, especialmente en los llamados "meses malos del año", esto es, cuando el desempleo, el hambre y la frustración campesina aparecen con mayor vigor, advierte la tarea del "bombero ideológico" de estos grupos. Aquí debe recordarse el papel central de las sectas en la Prelatura de Olancho, en la campaña contra la Iglesia Católica.
3. La presencia de las sectas protestantes en las aldeas fronterizas con los países "en guerra" (El Salvador, Nicaragua y Guatemala) así como en el trabajo con refugiados, tiene la intención expresa de tender un cerco hacia los habitantes de estas aldeas que los proteja del pensamiento comunista que supuestamente portan grupos importantes de refugiados. Más aún se busca atender "religiosamente" con la ideología del individualismo y de la "fuga del mundo" a aquellos refugiados que animan experiencias personales de compromiso social y político desde sus países de origen.

En vista de que los grupos salvadoreños que se refugian, según el gobierno hondureño y las fuerzas armadas, son "simpatizantes de la guerrilla" y sirven de bolsón para esconder a guerrilleros que pasan a des-

cansar, se requiere de “espías” que cumplan una labor de información en pro de la “seguridad nacional”.

Algunas organizaciones religiosas han sido acusadas, particularmente Visión Mundial, de cumplir esta función de espionaje así como de hacer chantaje con la ayuda económica brindada a los refugiados, pues solicitan a cambio de ello la adhesión religiosa a determinadas sectas.

La presencia de las sectas protestantes en zonas conflictivas, sea de refugio o aledañas a focos de enfrentamiento militar de países vecinos es funcional a los intereses de las fuerzas militares de los países cercanos y de Honduras. Y para validar esta afirmación, no podemos obviar, como más adelante explicaremos, que las agencias de ayuda católica, los sacerdotes y agentes de pastoral más comprometidos que laboran en la pastoral de refugiados no cuentan con las condiciones óptimas para realizar su trabajo, más bien han sido hostigados y reprimidos a diferencia de las agencias protestantes, que por el contrario cuentan con todo el apoyo deseable.

4. El otro punto de concentración de las sectas protestantes en Honduras es el de las zonas cooperativistas, y concretamente en el Valle del Aguán. Este valle, señalado como “centro de la reforma agraria del país”, posee más de un centenar de cooperativas estatales en las cuales labora una población que emigra del resto de los departamentos del país hacia la zona, con la esperanza de encontrar un refugio donde vivir más dignamente.

En este contexto, las sectas protestantes se han reproducido como hormigas en el valle, especialmente realizando su “trabajo religioso” en las aldeas de montañas aledañas así como en los centros urbanos más importantes. Sus objetivos son: desprestigiar la alternativa cooperativa ante sus fieles y ante los pobladores del valle, incitar a la desaprobación de los órganos federativos cooperativos y de las experiencias autogestionarias que de manera embrionaria han surgido y negar a sus miembros (al menos la mayoría) la militancia activa en las cooperativas.

Datos más concretos indican que “de 68 comunidades encuestadas, pertenecientes a los municipios de Sonaguera, Tocoa, Savá y Trujillo, 34 informaban que los grupos protestantes mantenían una abierta oposición al cooperativismo (y) . . . generalmente se tendía a identificar cooperativismo con comunismo . . .”⁸⁶

Al respecto es importante resaltar que una de las pocas experiencias cooperativas del valle que intenta una autogestión democrática y honesta respecto a la experiencia cotidiana del resto de sus homónimas, la Cooperativa de Isletas, después de ser desmantelada por las fuerzas militares y por el INA mediante la intervención en los asuntos administrativos y económicos y el cerco militar que mantiene el gobierno, ha sido

86. *Idem.*, pág. 12 y siguientes.

prácticamente rodeada por muchas sectas protestantes que se asientan en las aldeas y zonas de habitación en donde vive el millar de jefes de familia que pertenecen a dicha cooperativa. Así, además de la acción militar y política que se emprende para combatir la experiencia, se cierra con la acción ideológica, o sea, el trabajo de proselitismo religioso conservador y alienante.

5. Por estos rasgos de las sectas en Honduras, ellas son la “medicina” que se aplica por parte de las fuerzas políticas e ideológicas más reaccionarias del país para sacar de raíz el profetismo sembrado en los campesinos católicos, en particular en Olancho.

En efecto, después de 1975, el Estado y los órganos de seguridad nacional ponen todas las trabas posibles para impedir el reintegro del personal religioso extranjero en la Prelatura. La Jerarquía termina por aceptar las presiones del gobierno tendientes a trasladar al clero que tenía experiencia en el trabajo pastoral de Olancho, medida que mantendrá durante mucho tiempo y que complementará con el traslado a la zona de miembros del clero nacional que se confiesan extraños a la óptica de trabajo pastoral ya trazada y que intentan su modificación.

Luego de ello, las sectas protestantes ingresan a la zona a partir de 1975 y aumentan la intensidad de su trabajo, sin que tal hecho implique conflicto alguno con el poder político y militar local.

6. El resultado de este proceso de desestabilización, camina a favor de los propósitos de los grupos dominantes interesados en hundir a la Iglesia Católica. Ya en 1983, un sacerdote católico de Olancho confesaba en un informe solicitado por la Iglesia lo siguiente:

Todas las sectas critican a la Iglesia Católica, la combaten y la ofenden, todas las sectas empiezan su prédica hablando contra la Iglesia Católica. . . (y más luego agregará) también en la prelatura de Olancho hay solamente dos sacerdotes residentes y ninguna religiosa. Los protestantes tienen el campo libre. Actualmente la Iglesia Católica pierde terreno en Olancho. Si no se hace algo y pronto, buena parte de la población puede pasar al protestantismo . . .⁸⁷

El trabajo de proselitismo religioso de las sectas debe ser analizado desde la perspectiva de dos tipos de alcances. En primer término es claro que las comunidades proféticas hondureñas que pretenden remontar la experiencia de Olancho hacia otros lugares del país, se topan en este período con tres obstáculos bien precisos; uno la oposición jerárquica vertida en medidas de autoridad y llamados al sometimiento y al despliegue de formas de acción pastoral lejanas al espíritu profético. Segundo, la oposición militar y gubernamental mediante la vigilancia, amenaza verbal y física contra los miembros de las comunidades cristianas populares de parte de los militares de turno y los comités de defensa civil. Tercero, la tarea permanente de hostigamiento y competen-

87. Ver *Boletín Eclesial Especial*. Resultado de la X Reunión Extraordinaria de la Comisión Nacional de Pastoral. 18-21 octubre, 1983, pág. 17.

cia de las sectas protestantes. Este trío coincide en su efecto en las zonas donde el repunte del profetismo constituye una amenaza para el orden establecido.

En segundo término, debe considerarse que el quehacer de las sectas protestantes también afecta a la Iglesia Jerárquica y por tanto, se debe comprender que una de las medidas que se ensayan para oponerlas es el fortalecimiento de los movimientos apostólicos.

Esta apreciación encuentra sentido si juzgamos que el problema de las sectas es mirado desde la corriente eclesial de la Iglesia Jerárquica como el peligro de pérdida de control de la clientela católica, es decir, de las bases sociales fieles al modelo institucional. Es indudable que las referencias ofensivas contra los dogmas de la Iglesia, la lectura literal de la Palabra de Dios, la insistente pasividad social, etc., sean argumentos que complementan el rechazo jerárquico. Pero lo importante, es que la Jerarquía concibe en lo fundamental el problema de las sectas desde el punto de vista de la competencia y el efecto es pues, el peligro del abandono de su cuota social de sostén, la misma que le sirve de margen de poder para mantener el control eclesial.

La respuesta de la Jerarquía a esta situación es congruente con la óptica que le es propia respecto al trabajo de evangelización. Dicho de otra manera, de lo que se trata es de recuperar el rebaño "confundido" y de atender de manera más fuerte y organizada sus necesidades religiosas y de regocijo espiritual. Una pastoral de "mantenimiento o una pastoral de masas" como suele identificarse, tendiente a favorecer actividades culturales masificantes que sopesan el triunfalismo institucional, deviene en la carta de contención del proselitismo aberrante de las sectas. Con esta medida, esta corriente eclesial combate el mal con el arma que esgrime su opositor: el pietismo, la religiosidad simple, el sacramentalismo y el animismo carismático. En condiciones donde por la semejanza de las prácticas y discursos de ambos universos religiosos, se abandonan principios fundamentales de la Iglesia Católica, se obtiene el efecto contrario: las bases católicas y los dirigentes tienden a continuar trasladándose a las sectas protestantes.

Entonces, la Iglesia Jerárquica con el interés de frenar la tendencia profética considerada como desvío del fundamento cristiano y con el deseo de afrontar la arremetida de las sectas, inicia la consolidación de los movimientos apostólicos, punta de lanza de la vuelta a las "sacristías".

Como veremos a continuación, la mayoría de estos movimientos concentrarán la actividad de las bases sociales que influyen en prácticas de "conversión espiritual" sostenida en la repetición constante del rito, los sacramentos y la oración, ya sea por medios individuales o colectivos. De este modo, los grupos de reflexión barrial o parroquial que se crean lo hacen a fin de asegurar una comunicación Hombre-Dios, sólo considerada bajo la mediación de los "dones" del Espíritu Santo o por la

práctica sacramentalista, sin dar importancia suficiente a los signos y acontecimientos del hombre y el pueblo en general.

Aquéllos que no insisten en el modelo de una salvación individual basada en la transformación de la moral y de la vida espiritual, atenderán la tarea de revivir el “sacramento matrimonial” o bien, incentivar una “reanimación cristiana de ambientes y estructuras”, en donde deben convertirse aquellos fieles que son educados en cursos cortos de carácter doctrinal o de animación espiritual.

Algo sintomático en estos grupos y que los unifica, es su tendencia a la atomización y descoordinación de la acción pastoral en su conjunto a lo que se agrega el manejo de una organización bastante vertical y cerrada, que muchas veces niega la apertura que ha caracterizado a la Iglesia hondureña. Los celos y competencias entre estos movimientos, favorecen la descoordinación entre ellos mismos y el equipo parroquial.⁸⁸

La Renovación Carismática organiza grupos de oración y retiros espirituales para que la “efusión del Espíritu Santo . . . reactúe el dinamismo de los sacramentos de iniciación cristiana: el bautismo, la confirmación y la eucaristía”.⁸⁹ La evangelización, si bien se sitúa en el plano de la difusión de las enseñanzas de la Palabra de Dios a nivel de pequeños grupos o de asambleas parroquiales, lo hace primordialmente en el plano del regocijo espiritual y en la práctica permanente —emotiva y fanática— de los dones del Espíritu Santo, a saber, la oración en lenguas, interpretación, profecías y sanidad por medio de la oración.

El Neocatecumenado, con 150 comunidades pequeñas repartidas en todo el país, especialmente en San Pedro Sula, Comayagua y Tegucigalpa, construye una “catequesis permanente de adultos”, dirigida especialmente hacia hermanos separados o hacia militantes de la Iglesia que desean aumentar su fe cristiana.

De esta manera, los afiliados se introducen en un camino de iniciación, un “nuevo catecumenado” que busca —durante varios años— ayudar al católico adulto a “renovar su propio bautismo por etapas”, así una catequesis de 2 meses culmina con la formación de comunidades de aproximadamente 50 personas. Durante dos años, la comunidad realiza actividades de formación, celebración de la palabra y de la Eucaristía, hasta llegar al primer escrutinio. Al año de éste se realiza la convivencia del *Shema* (Escucha) y un año después, el segundo escrutinio.

Cerca de 4 años se invierten como “pasos de iniciación” para cada persona de la Legión de María, un grupo ya integrado desde la década de

88. Una idea más clara sobre el quehacer y propósitos de estos movimientos, se encuentra en el Boletín Eclesial dedicado al tema. *Los grupos apostólicos y su funcionamiento en la iglesia local a la luz de las enseñanzas de Juan Pablo y de los otros documentos del Magisterio*. 1983. Resultado de la XI Asamblea de la Comisión Nacional de Pastoral, 1983.

89. *Idem.*, pág 7.

los cincuenta. De este grupo no es mucho lo que se puede mencionar, excepto que en la línea anteriormente trazada "busca la satisfacción propia de cada miembro por medio de la oración y la recepción periódicamente de los sacramentos".⁹⁰ Asimismo se busca introducir a sus miembros en diversas actividades sociales y religiosas, tales como visitas a enfermos, reclusos, catequesis, cursos presacramentales, participación en comités, programas de radio, etc.

Tanto el Movimiento Familiar Cristiano (MFC) y lo que se puede entender como un desprendimiento de éste, el Encuentro Matrimonial, son movimientos apostólicos que buscan revitalizar el sacramento del matrimonio y recuperar el respeto a la institución, o sea, "tratar de que las parejas que viven el Sacramento Matrimonial comprendan que ellos como base angular de la familia son la pequeña Iglesia, que valoren el sentimiento religioso de la ceremonia sacramental, a fin de mantener a la Iglesia una actitud de respeto, fidelidad, inspiradas en el amor de Jesucristo".⁹¹

Estos grupos, mantienen una actividad constante en la realización de cursos conyugales en todo el país, realizando un promedio de 30 a 40 cursos al año para grupos de 20 parejas. En el caso del M.F.C., también su trabajo se amplía por medio de su filial, el Centro de Integración Familiar (CIF), el cual concentra actividades de acción social, tales como: clínicas médicas, programas nutricionales en zonas marginadas, capacitación técnica para el desarrollo, planificación familiar y asesoría conyugal. Ha impartido cursos en ciudades importantes como San Pedro Sula, Ceiba, Tela, La Paz, Tegucigalpa, Santa Rosa de Copán, etc.

El propósito que anima las actividades del Movimiento, se resume en lo siguiente:

Una finalidad próxima que es la conversión integral y progresiva de los agentes del cambio social, una finalidad remota que es la reanimación cristiana de los ambientes y estructuras y... una estrategia que puede resumirse en la re - inserción de estos líderes conversos, en los ambientes y estructuras de donde salieron, actuando en forma consciente y responsable desde una circunstancia santificante.⁹²

La militancia de este grupo es realmente indefinida, toda vez que su interés justamente es el lograr que los laicos que realizan el curso, puedan luego "fermentar de evangelio" los ambientes donde conviven, sea la familia, el sindicato, la cooperativa, la fábrica, los medios de comunicación masiva, etc.

El curso de 3 días promedio, resume un llamado al hombre para que comporte los derechos y obligaciones de todo cristiano militante y

90. *Idem.*, págs. 11-14.

91. *Idem.*, pág. 21.

92. *Idem.*, pág. 17.

en lo fundamental aborda lo central del dogma católico: Dios, Cristo, la Virgen María, los Sacramentos y la Iglesia.

Aparte del curso, las Ultreyas (reuniones colectivas parroquiales) aparecen como espacios de reflexión de los principios aprendidos en el cursillo y del seguimiento de su aplicación. Algunas veces, practican reuniones de grupo mediante el método de revisión de vida.

A pesar de que el grupo se plantea una finalidad estrictamente social, cual es hacer que sus "conversos" puedan influir decisivamente en la transformación del estado de cosas en el plano familiar, comunal y social, es de suponer que los cursillistas agoten su compromiso en el plano familiar y personal, en razón de que la propuesta de formación y las actividades rituales que se practican caminan en el sentido de afirmar la oración y la santificación personal en pro de una conversión individual, que desdice finalmente el rol social que se le atribuye de previo al "agente converso". Es necesario afirmar también, que el movimiento no propone una metodología ni una organización que garantice de manera objetiva un seguimiento de la eficacia alcanzada en la tarea de transformar cristianamente los ambientes de trabajo y vida y la estructuras sociales y económicas vigentes.

Es pues, un movimiento apostólico que releva tareas de proyección social, pero que alimenta prácticas cristianas individualizantes y espiritualistas que no lo diferencian de sus compañeros de ruta, esto es, de los otros movimientos apostólicos.

Visto en perspectiva estos grupos de "iniciación cristiana" buscan actualizar un modelo de "recristianización de la sociedad" que descansa en la vivencia de una religiosidad y de un misticismo, que alimentan en los fieles la idea de que la transformación de su realidad social y económica es una tarea imposible y probablemente inútil. Por su enfoque tradicionalista, aceptan la línea del modelo de Iglesia Sacramental y Espiritualista, que como ya vimos, se muestra limitado para estimular una acción social en los laicos que retome sus contradicciones fundamentales como pueblo oprimido, puesto que ello lesiona la relación de la institución eclesiástica con el poder vigente.

De este modo, los miembros de estos grupos pocas veces se motivarán hacia una sensibilización social que les permita proyectarse, y en caso de hacerlo, no superarán el marco del asistencialismo o del promocionismo; hechos que en su conjunto obvian las demandas de participación que exige el contexto social en que se desenvuelven los agentes cristianos.

Algunos identifican el modelo de Pastoral Social de estos grupos como una "pastoral de cemento", en el sentido de que su acción se concentra en la construcción de obras físicas (ermitas, casas rurales, salones comunales, etc.) y como una pastoral paternalista y limosñera, en vista

del desco de resolver los problemas de los parroquianos con paquetes de ropa, alimentos y medicinas.

Lo cierto es que una organización eclesial basada en estos grupos tradicionales tiende a negar la posibilidad de construir la comunidad cristiana como representativa del Pueblo de Dios. No pocas veces, los miembros de estos grupos apostólicos polemizan bajo el supuesto de portar en sus movimientos una vivencia más fiel del evangelio respecto a otros, creando divisiones y obstáculos a una acción de identidad y solidaridad eclesial. Además es frecuente encontrar como resultado de la nucleación ordenada de las masas fieles en estos movimientos, una separación tácita entre actividades atinentes al compromiso social y actividades que atienden lo cultural y lo sacramental en el mismo seno de la experiencia comunitaria, lo que resta poder a la necesidad de identificar al pueblo desde valores e intereses comunes propios de su condición oprimida. Resumiendo, este problema se presenta bajo la consideración de líderes comunitarios espiritualistas que desprecian como extra-eclesial, la acción de animación social que realizan otros agentes de pastoral (generalmente Celebradores de la Palabra y catequistas) que buscan, obviamente, construir comunidad sin separar la acción social de la práctica religiosa.

En este momento, cabe situar los rasgos del espiritualismo apostólico que en lo fundamental reproducen los aspectos centrales que redifican el estado de Iglesia Institucional.

1. En primer término, el rearme de los movimientos apostólicos sintetiza la respuesta jerárquica brindada a un poder político y militar que cuestiona los niveles de crítica sustancial al sistema vigente, alcanzados en el pasado inmediato de la dinámica eclesial. La acción inherente de los movimientos apostólicos, es de forma objetiva complaciente con el orden social vigente. Es el arma mediante la cual la Iglesia Jerárquica busca sanar las heridas causadas por el profetismo en el plano de las relaciones entre aquella y la institucionalidad social vigente, buscando así recuperar un espacio —que se presume lesionado al interior del orden social dado— y consecuentemente rescatar los privilegios y honores puestos en peligro.
2. A la vez, el esquema de los movimientos apostólicos aseguran la reorganización y posterior control de la clientela católica, requisito previo para que la Jerarquía se asegure su poder y dominio en el conjunto de la institución eclesiástica, en vista de que desde allí se puede validar la oferta de producción religiosa que define seriamente la Jerarquía.
3. Los movimientos apostólicos constituyen medios idóneos para fundamentar una forma específica de apropiarse del mensaje religioso, que redunde en un control monolítico de los bienes de salvación ejercitado por una minoría de miembros de la Iglesia mediante procedimientos y

pasos a seguir previamente establecidos por ellos y que se juzgan de estricta competencia jerárquica. Un cuerpo de agentes (sacerdotales) aliados en la óptica jerárquica y un conjunto de organizaciones laicas (los movimientos apostólicos) que ostentan un respeto a la autoridad Jerárquica resumen la estructura orgánica mediante la cual el camino de salvación ya definido es aceptado por la vía del orden, de la disciplina y de la aceptación de las atribuciones y honores previamente concedidos a la Jerarquía.

4. Las actividades culturales tradicionales, la oración personalizante e individualizante, los sacramentos impartidos masivamente y la religiosidad popular acrítica son algunas de las vías usadas por el espiritualismo apostólico para afirmar una normatividad ética y religiosa que refuerza de "verdad anunciada" y para vocear una Iglesia triunfalista, poderosa y magnificente, para el deleite jerárquico.

4. UNA EXPERIENCIA PASTORAL CON PREDOMINIO DE MOVIMIENTOS APOSTOLICOS: EL CASO DE EL CENTRO

La experiencia de El Centro es un ejemplo adecuado, aunque existen muchos, de lo que hemos denominado el espiritualismo apostólico al interior de la Iglesia Católica hondureña.

Se trata de una parroquia que oficialmente se instala en el año de 1963, y que es cedida, por la crónica escasez de sacerdotes nacionales en Honduras, a sacerdotes extranjeros. Un total de 13 religiosos atendieron la parroquia desde su fundación hasta 1982, cuando terminaron por irse a su lugar de origen.

En 1982 toman la parroquia 3 curas nacionales en conjunto con las decenas de seminaristas que colaboran intensamente.

La memoria del pueblo advierte la ausencia de una vida cristiana participativa antes de la mitad de la década de los sesenta. No habían sacerdotes permanentes ni habían celebradores de la Palabra y la participación que existía en las misas que esporádicamente se realizaban para mantener la clientela católica, era escasísima.

A partir de 1965 hasta 1970, la situación había sido modificada en grado sumo por los sacerdotes extranjeros. En 1966 crean la Legión de María y en 1968 la Celebración de la Palabra, para aglutinar y organizar a los cristianos más dispuestos a militar activamente. Posteriormente, en el transcurso de la década del setenta, el equipo sacerdotal canadiense centró su atención en la constitución de los movimientos apostólicos, en total siete, hoy existentes en la parroquia.

A ellos corresponde, por tanto, lo fundamental del esquema organizativo actual de la parroquia, lo referido a la organización por gru-

pos de corte laico y el énfasis en el culto y la oración. La estrategia pastoral —en términos generales— se dibuja con mayor claridad entrada la década del setenta. Se trataba de darle el acento al culto y la liturgia mediante el impulso de los celebradores de la palabra (con énfasis en la zona rural) y luego, mediante las tareas culturales y de espiritualidad que desarrollan paulatinamente los movimientos apostólicos, consolidar una manera de vida cristiana, marcadamente espiritualizante. Para ello amplían el trabajo en los movimientos: en la segunda mitad de la década del setenta aparecen los Cursillos de Cristiandad, Renovación Carismática (incluso uno de los sacerdotes fue asesor diocesano de este movimiento) y Neocatecumenado. El énfasis espiritual, muy a lo europeo, desprecia permanentemente la religiosidad popular, ante la cual, por carencia de estrategia, se decide marginarla.

Es complementaria a la pastoral litúrgica, una incursión pronunciada en materia de Pastoral Social desde una óptica asistencialista más que promocional, aunque las dos a fin de cuentas se combinan e imbrican.

Lo asistencial impera en la forma de afrontar las necesidades sociales de la comunidad. Si una colonia necesitaba construir una escuela, un pozo o trazar el alumbrado de luz, los religiosos conseguían el financiamiento total del proyecto y lo donaban. Las donaciones en ropa, alimentos, medicinas e implementos mediante el sistema de Caritas Parroquial fueron bastante profusas. En ese contexto, el encubamiento de una mentalidad asistencialista (dependencia del pobre ante un elemento externo dador, el parasitismo y la desmovilización) no se hizo esperar, todo se esperaba de la ayuda económica del exterior. Al acostumbrarse la gente a pedir, ella termina por exigirle a los nuevos curas (que no creen en esa línea de trabajo) que dieran mayores ayudas. Aproximadamente se cree que las donaciones económicas en el transcurso de los 20 años de estancia del equipo de religiosos extranjeros fueron de casi medio millón de dólares. El asistencialismo alcanzó lo religioso cuando incluso hasta los gastos de los seminarios de formación eran pagados completamente. La línea promocional camina con la intención de promover la creación de cooperativas de ahorro y crédito (1969), para luego extenderse al país, especialmente a la zona norte. En un segundo momento, la promoción se advertía en la escogencia de los proyectos a los que se destinarían los fondos económicos. Se comenzó así un trabajo ligado a los patronatos, de colaboración mutua y acompañamiento de ellos, que se concretó a la vez en financiamiento para la construcción de centros comunales, templos en muchas colonias (9 templos en total), agua potable, reconstrucción de vivienda, caminos, cursos técnicos de capacitación (especialmente para mujeres), etc.

A esta realidad, se le agrega una dificultad marcada de este personal religioso para comunicarse estrechamente con sus parroquianos, en parte por problemas de lenguaje, en parte por problemas de cultura, lo que generó poca confianza para el trabajo de base.

Indudablemente a los religiosos extranjeros se les debe la formación básica y la constitución del cuerpo de dirigentes, incluso en 1980 habían realizado un curso intensivo de formación para dirigentes. Los nuevos 3 sacerdotes van a reconocer que cuando entran a la parroquia encuentran un cuerpo de agentes de pastoral con cierto grado de iniciación y profundización en la formación, con disposición al trabajo pastoral dada su mística y responsabilidad como también para el aumento de su formación. En algunos grupos, la iniciativa hacia la sensibilidad social comenzaba a aparecer.

Aparte de los avances en las áreas de formación, participación y organización que lograron los religiosos, deben ser señalados dos efectos negativos que son retomados como retos a raíz de la nueva experiencia pastoral.

El primero de ellos, consiste en el marcado paternalismo y asistencialismo que generaron en el campo de los problemas sociales. Los pobladores se acostumbraron a esperar los fondos económicos que resolvieran sus problemas de parte del equipo sacerdotal, y no de la propia organización local. Romper ese esquema y avanzar al esquema promocional es el reto actual.

El segundo de ellos, se refiere al aislamiento e individualidad en que cayeron los grupos apostólicos de la parroquia. El estigma de "ghettos" de parte de estos movimientos, se observa en la falta de comunicación y trabajo conjunto que practicaron durante la década del setenta, cuando se consolidaron. También se mira en la permanencia de programas pastorales de trabajo para cada movimiento sin coordinación centralizada, al poco intercambio de formación y escogencia de líderes locales. Los grupos preferían recurrir a conferencias diocesanas que locales, cuando los segundos estaban ya formados en la comunidad.

El nuevo equipo pastoral, cuya característica central es que está integrado por sacerdotes jóvenes hondureños formados localmente y en el exterior, unidos a los jóvenes seminaristas, parte de la organización existente en el trabajo parroquial, intensificando su esfuerzo en el mejoramiento formativo y participativo de los grupos, y en la animación cualitativa de los momentos culturales más significativos. Se trata de limar las asperezas surgidas por el aislamiento y "enconchamiento" de los grupos mediante la unidad de los movimientos, de trazar un plan pastoral con objetivos y metas elaborados a partir de la participación abierta y constante de la base y la dirigencia. A ello colabora una coyuntura particular, la salida de los religiosos y la imposibilidad de la Arquidiócesis para nombrar cura párroco. Durante 6 meses la parroquia queda sin brújula, pero lo importante es que continúa trabajando en la medida en que la organización pastoral y la dirigencia laica se hacen cargo de ella. Surge allí, en ese impasse, la necesidad de integrar un cuerpo dirigente superior, que haga las veces del sacerdote mientras el cuerpo sacerdotal tomaba las riendas del asunto. La constitución del Consejo Parroquial,

urbano, rural y juvenil, lo mismo que otras instancias organizativas han terminado por redondear la planificación pastoral de tal forma que constituye una de las experiencias pastorales urbanas más organizadas del país.

A. SITUACION ACTUAL DE LOS GRUPOS EXISTENTES: OBJETIVOS, ORGANIZACION ECLESIAL Y ACTIVIDADES

El Movimiento Neocatecumenal es un movimiento nacional y con asiento diocesano y parroquial, por lo que su motivación y fisonomía es común. Se plantea "ayudar al cristiano bautizado a salir de la vivencia anterior de su 'fe religiosa' y animarlo a buscar la gracia de la fe adulta". Se plantea como un camino de fe y conversión que tiene como propósito renovar "su propio bautismo por etapas". Análogamente a la experiencia de la iglesia cristiana primitiva, se pretende que exista un seguimiento (un catecumenado) que escrutine el avance o crecimiento en la madurez cristiana del creyente. Es fundamentalmente un movimiento que asume la pastoral evangelizadora desde una catequesis con adultos, que pone el ojo "a los hermanos separados" como a los que siendo militantes de la comunidad, no dan muestras de crecimiento cristiano sino de estancamiento en su fe. Se trata de sacarlos de allí mediante un conjunto de etapas, que resumidamente son las siguientes: se empieza con una catequesis para adultos (de pre-neocatecumenado) que dura dos meses, luego de ello las personas que han demostrado tener intenciones de continuar su depuración, conforman una comunidad neocatecumenal (aproximadamente 50 personas cada grupo). Aquí empieza el camino de conversión, asesorado por catequistas del propio movimiento como de los sacerdotes. En ello se dura dos años, hasta que se realiza al cierre del segundo año el primer escrutinio en el que se señala cuál es la misión (la cruz que se debe cargar), se exige prueba de la fe y se anuncia el desprendimiento de bienes materiales. Un trabajo intermedio lo constituye una convivencia de nombre *Shemá* (Escuela) donde se educa en el reto del pueblo israelita en el desierto, es un llamado de atención intenso hacia la conversión a Dios, tratando de atisbar el camino hasta llegar al segundo escrutinio, un año después de la convivencia. Hasta aquí han pasado cuatro años, hasta que concluido el segundo escrutinio la comunidad se encuentra avanzada y dispuesta a evangelizar en conjunto con los otros entes de la parroquia. En el ínterin de este proceso de etapas de este movimiento, se realizan actividades permanentes centradas en la celebración de la palabra (semanal), la eucaristía (semanal y específica para ellos) y la convivencia entre hermanos. Además se realizan convivencias frecuentes, liturgia familiar (rezo en familia), la iniciación en la oración y el paso de la "traditio, la reditio, la iniciación del padre nuestro". La convivencia entre hermanos supone un momento de revisión de vida, donde se revisa la cruz y el apostolado en los diferentes ambientes de vida donde transitan los miem-

bros. En la parroquia el movimiento, que cuenta con 4 grupos conformados, se reúne por lo general dos veces por semana para la celebración de la palabra, se realiza una misa semanal con el cura y otra comunal (la dominical) con los otros movimientos. También trabajan intensamente en la formación, se subdividen en grupos al interior de cada comunidad para preparar temas de formación, individual y grupalmente. Una encuesta semanal que realizan evalúa el resultado de la asimilación. A nivel de las 4 comunidades coordinan frecuentemente y existe una reunión mensual de convivio general entre todas las comunidades.

Cabe señalar que este es uno de los movimientos que más empuje tiene en la parroquia, ha atraído a sus filas muchos de los militantes de los Cursillos de Cristiandad, Legión de María y Renovación Carismática, lo que se facilitó por el “carisma” de uno de los religiosos extranjeros hacia el neocatecumenado. Sus miembros por lo general son sectores medios y obreros, poca es la participación de los sectores marginados.

El Movimiento de Renovación Carismática, uno de los más pequeños de la parroquia, cuenta con cerca de 40 miembros. Ha venido a menos, pese a que en un tiempo creció sustancialmente pues uno de los sacerdotes era el asesor diocesano del movimiento. Se plantea una renovación de los sacramentos (bautismo, confirmación y eucaristía) e iniciar cristianamente mediante tres ejes: la oración, la conversión y el trabajo en comunidad. Su finalidad es la “evangelización del ambiente donde se desenvuelve sus miembros”.

El énfasis radica en la oración. Se trata de constituir grupos de oración, reuniones o asambleas donde se practican oraciones de alabanza espontánea, individual o en coro, cantos y carismática en tanto que se favorecen los dones de oración (señalados en la Primera a los Corintios, San Pablo). En segundo lugar, la conversión lograda mediante retiros semanales, en aras de lograr evidenciar los ministerios del grupo, el compromiso personal y la fe cristiana. La presencia del “Espíritu Santo” es fundamental en toda acción del grupo y es punto de partida y de llegada en la actividad evangelizadora. La conversión es continua, y se alimenta por el trabajo de oración en comunidad, entendida en un sentido algo estrecho, como el “pequeño grupo” de Renovación Carismática, la asamblea parroquial de ellos o bien diocesana. La actividad de reunión semanal y mensual a nivel diocesano y los círculos de oración en grupos (parroquiales o por barrio) constituyen el accionar central de este movimiento. La labor de evangelización es planteada por la combinación de la oración en grupo o comunitaria, los cantos y las enseñanzas sobre la Palabra de Dios que se reciben en las reuniones semanales.

El movimiento al igual que el Neocatecumenado posee una estructura orgánica de corte diocesano, una mesa directiva, un asesor y delegados en cada sector de la diócesis y un comité de servicios en cada parroquia.

La Legión de María se ha convertido en un grupo de actividades similar a la Renovación, excepto que allí por lo general sólo participan personas adultas o ancianas. Según se afirma, los pocos jóvenes que tenían ambos grupos fueron atraídos por algunas de las sectas protestantes que trabajan en la comunidad. La Legión, aún teniendo el doble de miembros respecto a la Renovación, mantiene una actividad similar centrada en círculos de oración y de estudio, una vez por semana, lo que complementa con educación en Biblia y religiosidad popular (especialmente rosarios diarios o semanales).

Los Cursillos de Cristiandad, uno de los grupos que menos homogeneidad y organización posee, también se apega a un esquema diocesano que cuenta además del asesor con un equipo laico responsable de la preparación de los cursos y representantes en cada parroquia. La actividad única a nivel religioso que realizan es la ultreya, entendida como una celebración de la Palabra donde se comparte la vida cristiana en común, se cuenta la vivencia personal mediante testimonio, y se establece a partir de allí el punto de conversión individual y comunitario que servirá para definir el apostolado individual. La actividad relativa a la asistencia social es más presente y beligerante en este grupo que está compuesto fundamentalmente por clase media. El apostolado o compromiso individual los ha llevado a desplegar actividades de servicio en hospitales, hospicios y orfanatos, ayuda individual o colectiva a familias y colonias pobres, promoción de una escuela para adultos, etc.

La Celebración de la Palabra y los grupos juveniles aparecen como los dos movimientos que mayor realce, empuje y dedicación pastoral poseen.

La Celebración, como movimiento seglar dedicado a tiempo completo a la pastoral de evangelización, pretende como objetivos: cooperar en la extensión del evangelio, procurar que la evangelización alcance a todos los rincones del país, transformar la comunidad social y religiosamente. La celebración permite la transmisión de la Palabra de Dios una vez por semana. Los delegados además de mantener actividades de formación permanente, colaboran con la puesta en práctica de cursos pre-sacramentales, en catequesis, animación de grupos apostólicos y círculos bíblicos. El énfasis del trabajo lo ha sido en las zonas rurales, donde la parroquia, sigue siendo el "segundo" después del cura, especialmente en la asistencia en los sacramentos.

Los grupos juveniles, catorce en total, aunque no todos en funcionamiento, se han desarrollado intensamente en los últimos dos años. La experiencia de trabajo con jóvenes había empezado en 1974 con la presencia de dirigentes de un grupo interparroquial de jóvenes, que trabajó en la parroquia extemporáneamente pero realizando al parecer una labor buena de sensibilización social y organización juvenil. El trabajo fue discontinuado pero siempre quedó una base que es retomada en la Pastoral Juvenil que se impulsa a partir de 1982. El propósito de los

grupos juveniles es estimular a los jóvenes para que impulsen una dinámica propia, dejada a los adultos. Se trata de convivir con la generación, desarrollar la creatividad y conocer a Dios, su palabra y su vida.

El trabajo con ellos ha sido lento y por etapas, aumentando su horizonte y sus expectativas frente al medio social. Mantienen una actividad intensa de reuniones semanales (grupos y consejo parroquial juvenil), retiros espirituales, caminatas, noches culturales o lunadas, actividades de encuentro entre diferentes grupos una vez al mes. Las reuniones permanentes sor. en sí bastante dinámicas, se realizan juegos, dinámicas de grupo, cantos de iniciación, se reciben charlas de formación y análisis bíblico. También se celebra la palabra.

También realizan actividades sociales con fines económicos para recaudar fondos (rifas, fiestas, venta de comida, excursiones, campeonatos deportivos, etc.). Con ello financian sus actividades sociales de visitas a hospitales y asilos, zonas marginales y las actividades culturales propias. Poseen coro para atender el templo central, grupo de danza, teatro y de deportes.

Los catequistas y los Celebradores de la Palabra trabajan juntos. Los primeros, casi todas mujeres, trabajan en la catequesis infantil y en cursos pre-sacramentales, mantienen una relación humana estrecha con los niños de los barrios marginales donde laboran, al punto de que celebran fiestas importantes para ellos (día de la madre, padre y niño). Se los considera el personal pastoral con más preparación y compromiso.

B. CAMBIOS PROVOCADOS CON EL INGRESO DEL NUEVO EQUIPO SACERDOTAL

Con el ingreso del equipo sacerdotal hondureño, la comunidad cristiana observa una reactivación del trabajo evangelizador. El equipo no deshecha nada de lo construido por los religiosos extranjeros, el trabajo consiste en la consolidación de lo hecho y en la purga de los aspectos negativos o errores del trabajo anterior. Los grupos —según se señala— han tomado mayor “fuerza”, en la medida en que los sacerdotes hondureños están más compenetrados e identificados con la problemática local.

Se ha tratado de romper el aislamiento de los grupos y encausarlos hacia una pastoral parroquial de conjunto donde todos tengan responsabilidades por igual y donde se mejore el planteamiento y por ende, el compromiso de aquéllos. Para ello, el equipo sacerdotal ha evitado el “exclusivismo o favoritismo” hacia uno u otro movimiento, lo que es permanente en grupos que más que unificar, atomizan la experiencia pastoral.

En ese sentido, se anotan dos cambios centrales. Uno es un esfuerzo marcado en mejorar la organización eclesial, mediante los consejos

que fueron ampliados para una mayor representación y que buscan una mayor organización, planteamiento y ejecución de actividades, la integración o intercambio del trabajo pastoral urbano y rural, incluso intercambio de personal pastoral.

Es pues, un esfuerzo de centralización de la pastoral y de unificación de los movimientos apostólicos, tratando de precisar en el trabajo urbano la animación de los movimientos para que, bajo la égida de los núcleos de barrio, se evite la despersonalización y la pastoral de masas.

En un segundo momento, el otro esfuerzo está centrado en la catequesis de niños y adultos en la formación integral en sacramentos y liturgia, para que la participación y reflexión sea más cualitativa que cuantitativa. Se anota una reanimación de la religiosidad popular, mediante experiencias como las posadas y una mayor integración y participación en la eucaristía y la celebración como experiencia comunitaria, de comportamiento, de necesidades y proyectos, lo que se ha dado en diferentes intensidades, de acuerdo al grado de desarrollo en la formación cristiana de los fieles.

El discurso religioso ha insistido en las visitas a colonias y aldeas y en la eucaristía, en la integración, la unidad de la comunidad y en una nueva forma de vida comprometida y comunitaria.

La tarea de formación cristiana es el móvil de los dirigentes cristianos locales; se considera que de ella depende la madurez en la participación y en el compromiso comunal y en la evangelización. En esto han volcado todos sus esfuerzos los diferentes agentes pastorales y el equipo sacerdotal y los seminaristas que trabajan allí.

Un avance significativo lo ha constituido la reactivación del trabajo juvenil. Esta constituye uno de los mayores aciertos de la experiencia; aunque todavía no haya alcanzado la problematización social y el compromiso comunitario de los jóvenes, empero, se camina hacia allá.

A nivel de la participación social de la comunidad cristiana, se considera como paso necesario la ruptura con el trabajo asistencial, pero se apoya el trabajo cooperativo como de promoción humana. En este aspecto se han dado pasos hacia la formación doctrina en materia social y se ha apoyado la incursión en pequeños proyectos sociales, cursos de higiene y primeros auxilios, construcción de calles, pozos y centros comunales, salud y educación.

Aún así, aquí no aparece un plan concreto, sino que se pretende que el avance en la formación cristiana y conocimiento de la realidad, haga aparecer los principios y proyectos sobre los cuales la comunidad va a centrar su derrotero.

La condición de parroquia experimental, se ha dado en dos sentidos. Tanto en lo que respecta a la formación práctica —a manera de taller— para los seminaristas en materia litúrgica y pastoral, para lo cual

son evaluados constantemente, en función de su participación en el trabajo, lo que finalmente redundará en un beneficio para el proyecto parroquial en general.

El otro sentido responde a la experiencia piloto en el cuerpo sacerdotal. Se trata de poner en práctica un "nuevo proyecto de vida sacerdotal" que suponga una relación humana que permita la oración, la fe, la reflexión, la fraternidad, en síntesis una vida sacerdotal comunitaria, un testimonio de unidad en medio de la pluralidad de opiniones y al compartir los bienes materiales. Eso trae efectos inmediatos en el trabajo pastoral. Un proyecto común es concebido, pensado y realizado en conjunto, criticado, mejorado y vuelto a hacer entre todos, por lo que el conocimiento general y la preparación para abordar la pastoral y la evangelización puede llegar a ser cualitativamente distinta.

C. PROYECCION SOCIAL DE LA PARROQUIA

En el ámbito de la proyección social de la Iglesia es necesario destacar la existencia de una cooperativa de ahorro y crédito, que cuenta con 14 años de existencia. Es una cooperativa que surge de la iglesia, pero que actualmente trabaja autónomamente, excepto en su junta directiva, que la siguen integrando miembros de los diferentes movimientos apostólicos que colaboran gratuitamente. Incorpora a 1600 miembros activos de las colonias urbanas y rurales, aunque formalmente posee 3600 socios.

Por su parte, los grupos juveniles así como los cursillistas mantienen una labor de proyección social asistencialista: visitas a hospitales, asilos, hogares, entrega de alimentos, etc., mientras que los Celebradores de la Palabra aunque se les imputa una mayor disposición al trabajo comunal, ésta se expresa solamente en términos individuales. Se trata de una colaboración ocasional con los patronatos para proyectos específicos e incluso en algunos casos los dirigentes de esta organización han salido de las filas de la Iglesia.

En lo que respecta al discurso religioso no existen alusiones a la problemática social en la liturgia ni la Celebración de la Palabra.

D. LIMITES DE LA PASTORAL SOCIAL

Muchos dirigentes cristianos consideran que su proyección social se da a través de la actividad evangelizadora en el plano espiritual, con lo que muestran tener una visión muy reducida sobre el particular. Curiosamente en este sentido existe una coincidencia con los grupos protestantes, en el sentido de que éstos también consideran que su proyección social se da en la medida que logran la conversión de personas con problemas, como prostitutas, delincuentes, alcohólicos, etc. Lógicamente con

esto lo que se hace es obviar el problema estructural que está detrás de los sufrimientos de estas personas.

En el plano de la proyección social y política se plantea una situación de escasa participación y disposición a las tareas de la comunidad por parte de los diferentes movimientos apostólicos. Los movimientos más espiritualizantes son los más exigüos en lo que a proyección social se refiere (Renovación Carismática, Legión de María y Neocatecumenado). En este sentido, la importancia que se le atribuye a la participación con organizaciones populares o partidos políticos es mínima. El predominio de esta concepción al interior de la comunidad cristiana, lleva a que el trabajo conjunto de los diferentes movimientos con las organizaciones comunales no se articule orgánicamente, ni siquiera en términos de un apoyo colectivo de la Iglesia a las luchas que se desarrollan.

Los dirigentes cristianos en general no han sufrido ningún tipo de persecución en la parroquia por proyectarse en el ámbito social de la comunidad, a pesar de tratarse en este caso de una zona conflictiva, que cuenta a su haber con una gran cantidad de invasiones de tierra apropiadas por los precaristas urbanos.

Esta actitud de aislamiento de los diferentes grupos que componen la comunidad cristiana, con respecto a la dinámica de la lucha local, sumada al espacio que ocupan en el quehacer eclesial las prácticas pietistas, animistas, sacramentalistas, etc., nos lleva a concluir que en términos de los efectos sociales existe un puente muy ancho que une los sectores protestantes antes mencionados con los movimientos apostólicos de la zona. Las bases sobre las que se ha construido este puente son variadas:

- a. El énfasis que se pone en la necesidad de establecer una relación Hombre-Dios de manera directa, bajo la mediación de los dones del Espíritu Santo, en un elemento que caracteriza tanto a estos sectores protestantes como a un número ampliado de grupos apostólicos.
- b. La tendencia a aislarse ya no sólo de la problemática local, comunal, sino incluso del resto de grupos de la Iglesia, por considerarse más puros, más salvos, etc.
- c. El recurso a prácticas religiosas carismáticas (don de lenguas).
- d. El Neocatecumenado, que es precisamente el grupo más extendido y consolidado dentro de los movimientos apostólicos, que plantea la necesidad de ayudar al católico a “renovar su propio bautismo por etapas”, no hace sino coincidir con estos sectores protestantes en el llamado a las personas para que “nazcan de nuevo”.
- e. Así como existen ciertas características de estos sectores protestantes que los hacen más fáciles de manipulación política dentro de toda una estrategia de penetración en Centroamérica, lo mismo sucede con los movimientos apostólicos, los cuales se prestan para que la Jerarquía

difunda el mensaje religioso que le conviene en aras de la mantención de su poder en el conjunto de la institución eclesiástica y para establecer una distancia cada vez mayor entre la práctica pastoral y los problemas que vive el pueblo.

La relación de afinidad que se puede establecer se expresa entonces tanto en términos del discurso como de la práctica religiosa. En ambas esferas los dos movimientos son coincidentes en cuanto que no ofrecen ningún estímulo para la proyección del creyente, tendiendo más bien a encerrarlo en una "Torre de Marfil" desde la cual supuestamente cada vez se adquirirán mayores grados de purificación. La encerrona en sí mismo, el intento por establecer una relación personal con Dios, parecieran ser los ejes a partir de los cuales se elimina toda posibilidad de que la comunidad cristiana desarrolle una praxis pastoral con alguna incidencia significativa en la dinámica de la vida comunal.

Por último, es necesario aclarar que la etapa de la parroquia de los religiosos extranjeros se puede caracterizar como típicamente asistencialista en cuanto al entorno social en que se realizó y espiritualista en términos de los contenidos de la conciencia religiosa y la propuesta de pastoral. El nuevo equipo de sacerdotes ha mantenido en lo básico la misma organización parroquial, tratando de dar el salto del asistencialismo a una visión promocional del trabajo social. La gran limitación estriba precisamente en el hecho de que, a pesar de los esfuerzos, no se ha logrado un avance en términos de los contenidos de la conciencia religiosa y no existen orientaciones pastorales dirigidas a lograr una articulación entre práctica pastoral y organización comunal.

5. RASGOS DE LA TENDENCIA DEL DESARROLLISMO ECLESIASTICO TRASNOCHADO

En lo que respecta a la permanencia del modelo del Desarrollismo Eclesiástico, hemos afirmado que la opción jerárquica es mantenerlo sin validar la promoción popular, entendiendo con esto la no aprobación del vínculo entre comunidades cristianas y movimientos populares. Y esto es lo crucial en el camino seguido por los sectores eclesiales que abrazaron —no por poco tiempo— el modelo del desarrollismo en Choluteca, Santa Rosa de Copán, Camayagua y San Pedro Sula.

Después de 1975, los agentes de pastoral y el clero nacional y extranjero que habían organizado toda la infraestructura desarrollista ven con suma perplejidad cómo los esfuerzos invertidos en los grupos humanos organizados en la CPD, en los clubes del hogar, en las escuelas radiofónicas y en las cooperativas de crédito, consumo y producción, decrecen diametralmente.

En el ambiente eclesial del período, estos sectores apoyaron a los grupos eclesiales que insisten en la tarea del tránsito de la CPD hacia las comunidades eclesiales de base, de la continuación del desarrollismo ha-

cia la experiencia de la liberación integral, etc. Ellas serán en todo caso promesas pero no hechos, pues el tránsito de estos sectores del modelo eclesial desarrollista al impasse del desarrollismo crítico es débil.

Antes bien, el *shock* de Olancho había llegado a las mismas bases desarrollistas, las cuales asumirán como suyas las amenazas y advertencias del poder militar. El período de confusión y de dilatación respecto al encuentro de las salidas del trabajo pastoral se extiende con mayor rapidez y no es resuelto por los dirigentes de la experiencia del Desarrollismo Eclesiástico.

Un estudio realizado en la Diócesis de Santa Bárbara relata en lo pertinente a esta época en donde el “desarrollismo se desinfla” hasta decaer, producto del efecto político aplicado por el agujón de la masacre de Olancho.⁹³

La conciencia eclesial a favor del profetismo en 1975 era alta. Ello es constatable en muchas posiciones que emanan de reuniones diocesanas, de los diferentes órganos de la Pastoral de Conjunto a escala local, diocesana y nacional, del Comité Permanente de la Asamblea Nacional, de los boletines eclesiales, etc., pero lo que no existían eran soluciones pastorales que dieran respuesta al cómo continuar y hacer avanzar el Desarrollismo después del viraje de la situación política nacional.

De esta forma, como hemos venido indicando, la euforia profética del conjunto de la Iglesia se ve enfrentada a las fuerzas opositoras del cambio social.

A manera de ejemplo, el globo del desarrollismo imbuido por el espíritu profético, se desinfla. El golpe dado avisa tardíamente a aquéllos que verbalizan el profetismo, pero les aclara que no están dispuestos a quemarse de nuevo las manos, siendo consecuentes hasta el final con aquél.

En esta perspectiva, es posible decir que la corriente profética se cualifica ante los retos que se le avecinan. Pero también, por lógica, se ve reducida a aquel sector eclesial que estaba comprometido con ella por convicción.

La confusión que impera en la Iglesia Hondureña en 1975 y 1976 transmitida en llamados a la calma y a la prudencia, en vacíos en materia de orientaciones pastorales, etc., llega también a las puertas de la corriente desarrollista.

El devenir histórico de la dinámica eclesial, nos permite explicar —al paso de los acontecimientos— que la corriente desarrollista se desgarrará internamente, se desenropa de la denuncia profética y de la animación de la proyección social liberadora en el seno de las comunidades cristianas, manteniendo de manera escasa la organización y la formación cristiana sin praxis popular.

93. Augusto Martín, *Op. cit.*, pág. 14 y 15.

Los sectores más avanzados de la corriente desarrollista o no comprenden correctamente las transformaciones que debe sufrir su práctica ante el viraje de la situación nacional, o lo entienden muy bien y deciden echar marcha atrás cercenando la potencialidad movilizadora y crítica que había identificado a este modelo en los años del reformismo militar.

En esta perspectiva, el Desarrollismo Eclesiástico se nota restringido a aquellos espacios que no demandan fuertemente la organización popular, por cuanto las contradicciones sociales no se encuentran suficientemente desarrolladas o por el contrario, aparece en zonas donde la efervescencia social sí exige la promoción popular pero en condiciones donde la empresa pastoral hace caso omiso al llamado de acompañamiento de los grupos populares y se muestra recelosa para comprometerse en el apoyo al protagonismo social de la comunidad cristiana.

En tal caso, el modelo eclesial del desarrollismo es defendido por sus seguidores como una salida a la crisis, pero en lo fundamental, al retroceder en la promoción popular y al no adecuarse a los retos del contexto socio-político es un desarrollismo a destiempo, ergo, trasnochado.

Este, se muestra útil para educar y generar formas comunitarias de vivencia y transmisión de la Palabra, para hacer vivir de manera creativa y solidaria las actividades culturales y sacramentales, pero no tiene "levadura", ya no moviliza al pueblo ni organiza su identidad como pueblo oprimido en pro de la transformación.

Se tratará entonces de un esquema pastoral, ávido de solidaridad e identidad comunitaria, pero sólo en el campo estrictamente religioso. No se le puede negar que recupera el trabajo de concientización popular, de formación bíblica, doctrinal y de cara a los signos de la realidad, pero su lenguaje e interpretación es más tímida, menos convincente, menos seguidora de la óptica de los oprimidos.

Pero lo que importa, es que el trabajo de concientización popular no se verá revertido en organización y práctica social como sí lo fue en el pasado.

Este "desarrollismo sin promoción popular", que parece más bien un consuelo respecto a tiempos "mejores" de la dinámica eclesial, llega también hasta la cuna del desarrollismo, la Diócesis de Cholulteca.

En una reflexión interna que realizan los sacerdotes y agentes de pastoral de esta Diócesis en una Asamblea de Pastoral en el año de 1981, se concluye claramente como, a pesar de que en la Diócesis persiste —aunque en menor dimensión— la infraestructura eclesial que en otros tiempos favoreció el desarrollismo y la proyección social desde 1977 en adelante, existe un abandono significativo de la animación de las organizaciones populares reivindicativas.

Más claramente se indica que si bien las obras sociales continúan así como los cursos de capacitación, la formación de promotores y la aten-

ción de los habitantes en momentos de emergencias (sequía o desbordamiento de ríos), permanecen aspectos negativos tales como son: “miedo al compromiso socio-político (denuncias, reclamos, acompañamiento de grupos sindicalizados) por presión del poder y por falta de personal preparado. . . debilidad en la proyección social de la pastoral . . . presencia insuficiente de la Iglesia en sindicatos y gremios . . . gran temor a los cambios sociales de parte de los agentes de pastoral, de gente no promovida y de los pudientes . . . resistencia del campesinado a la migración . . .”, etc.⁹⁴

Efectivamente, la explicación de los dirigentes cristianos abunda en la insistencia de los niveles de control que los organismos de seguridad nacional ejercen sobre los agentes de pastoral, sobre el efecto de las campañas nacionales de corte ideológico que actualizan la “amenaza del comunismo”, en la cacería de brujas que se cierne sobre el trabajo de cualquier grupo sea cristiano o no, que pretenda promover el cambio social. Sin embargo, el resultado de dicho diagnóstico y las líneas de explicación que preceden, fundamentan la idea de que los sectores eclesiales y jerárquicos que todavía añoran volver al Desarrollismo Eclesial se encuentran limitados para reactualizarlo. En razón, por un lado, de la presión que ejercen los funcionarios del poder dominante sobre el trabajo popular, sea eclesial o no, por otro lado, de la voluntad que existe al interior de los propios agentes de la Iglesia Desarrollista (sacerdotes y agentes de pastoral) para romper el cerco tendido por los sectores contrarios al cambio social y para comprometerse en la línea trazada por la época de auge del desarrollismo en su versión cholutequeña y olancheña.

Este desarrollismo trasnochado, debe entenderse, por su efecto real, como una variante de la vía asumida por la Iglesia Jerárquica. Toda vez que supone un abandono de la práctica social cristiana de transformación y a la vez, una alteración del contenido profético del mensaje religioso, lo que se concreta según un autor en el cambio sufrido en los materiales educativos que organizan la catequesis de la Celebración de la Palabra.⁹⁵

El peligro existente en esta versión del desarrollismo eclesial tradicional, que recuerda mucho al desarrollismo practicado por las iglesias católicas centroamericanas en la década del sesenta, es que puede ser fácilmente maniobrado por el desarrollismo laico, del cual justamente proviene.

94. El estudio titulado *Hacia una pastoral de conjunto*, Choluteca, 1981, indica que en estos años se inaugura un Hogar de Ancianos, se promueven cursos de enseñanza social de la iglesia, de formación de promotores de clubes de amas del hogar, desatendiéndose por omisión el trabajo de capacitación campesina en el Centro de la Colmena, las ligas campesinas y las cooperativas.

95. Esto es particularmente sensible en el cambio de los temas ejes y del nivel de reflexión implícito en los materiales para las celebraciones de la Palabra en todo el país, especialmente los materiales “oficiales”. Ver Marcos Carías, *Op. cit.*, pág. 17.

Concretamente bajo el ropaje eclesiástico, el desarrollismo deviene en un reformismo laico que, como hemos indicado, presenta soluciones técnicas y políticas a los problemas del mundo popular, muy funcionales al sistema social imperante.

En Honduras, este desarrollismo eclesial trasnochado ha comenzado a convertirse en eso, cuando la nueva versión del desarrollismo laico en la década del setenta canaliza la óptica empresarial de las agencias internacionales de ayuda y la lógica lucrativa de las empresas transnacionales, en el trabajo de pastoral social parroquial. Se trata ahora de impulsar iniciativas de orden social dentro del esquema parroquial, que buscan promover organizaciones productivas de clara vocación capitalista, bajo el pretexto de dar respuestas a las necesidades de empleo, alimentos y vestido a los campesinos pobres, a los desempleados y sub-empleados urbanos.

Es en la misma región del sur del país, en el Departamento de Choluteca, donde se encuba esta otra esquina del desarrollismo eclesial hondureño, que además de atacar las implicaciones sociales del profetismo contrarresta conscientemente las tendencias proféticas presentes en el desarrollismo cholutequeño tradicional.

6. LA OFENSIVA DEL DESARROLLISMO LAICO: EL CASO DE "LA LLANURA"

INTRODUCCION

La Llanura es una parroquia urbana de pequeña extensión geográfica, ubicada en la Diócesis de Choluteca, cuya experiencia es rescatable para mencionar el giro nuevo que asume el Desarrollismo Eclesiástico después del *shock* olancheño en Honduras. En esta experiencia se conjugan dos situaciones, la dinámica eclesial del desarrollismo eclesiástico que desea permanecer como en el "pasado" pero sin la promoción popular y una dinámica eclesial que acentúa la proyección social retomando fuertemente el quehacer del desarrollismo laico. Esta particularidad de "La Llanura" puede sin duda ubicar la experiencia como un caso extremo del devenir del desarrollismo eclesiástico en los últimos años y desde su propia cuna, la Diócesis de Choluteca.

A. EL PROCESO DE LA EXPERIENCIA PASTORAL

La parroquia como tal fue creada en 1970. Dos años después hace su ingreso un sacerdote extranjero, el cual crea la estrategia pastoral que cuenta con 12 años de duración.

Era una zona poco poblada sin un trabajo eclesial anterior, no habían dirigentes cristianos, ninguna tradición sacramental y ritual excepto una religiosidad popular que se mantenía en los parroquianos por inercia.

El trabajo de aglutinamiento de la clientela católica comenzó a darse mediante la misa dominical y la pastoral sacramental. Surgen entonces la celebración de la Palabra, la catequesis y los clubes de amas de hogar, como las principales actividades de apoyo del trabajo rural de evangelización, agregándose después el grupo de visitantes de enfermos y ancianos.

A partir de 1980, se pone atención a la pastoral urbana. Esta experiencia reciente será la que revisaremos con detalle.

El trabajo pastoral urbano nace como producto de la revisión del trabajo anterior en materia de evangelización bajo iniciativa del obispo. Uno de los resultados es el arribo de otro sacerdote encargado de dar impulso a la pastoral urbana alimentando la formación doctrinal, teológica y bíblica y con la misión de impulsar la creación de comunidades cristianas de base. El diagnóstico somero era que la experiencia parroquial había concentrado su energía en el trabajo social y descuidado así las tareas de evangelización de la comunidad cristiana.

En efecto, la existencia de una población permanentemente marginada y pobre, escasa oferta de trabajo, educación y servicios públicos, motiva desde su ingreso a la parroquia al sacerdote extranjero a dar respuestas a estas necesidades sociales. La experiencia en materia social surge en 1972, al crearse una clínica parroquial. Dos años más tarde se constituye con el apoyo de un grupo de cristianos, una asociación jurídica encargada de fungir como ente promotor de proyectos de producción y de servicios sociales.

El interés inmediato era encontrar una solución a la demanda social de servicios, así las iniciativas surgen espontánea e improvisadamente, sin planificación alguna. Se tenía claro que era importante promover a la persona creando alternativas en el campo de la salud, trabajo, vivienda, capacitación técnica, etc. a fin de alcanzar soluciones gestadas mediante el esfuerzo local y no de manera gratuita.

Se engloba la experiencia en una concepción desarrollista de la acción social cristiana, que rechaza de plano el asistencialismo burdo pero también la organización popular y la concientización cristiana para ubicarse en una solución que plantea al pueblo vinculado a los proyectos y a la comunidad cristiana, que la superación de sus condiciones de opresión y miseria se obtiene empujando con las propias manos el carro del desarrollo económico, tecnológico y social.

La experiencia de acción social crece poco a poco. Ya para la década del ochenta es realmente grande, buscando convertir las iniciativas parroquiales en un polo de desarrollo regional. Este esfuerzo es sólo comparable por su magnitud, con las CARITAS Nacionales de las Iglesias de cada país centroamericano.

Por ahora interesa señalar que este tipo de acción pastoral, localizable en muchos sentidos antes de 1975, va a encontrar luego del *shock*

de Olancho un terreno fértil para su desarrollo en cuanto al ambiente eclesial se refiere. Este ambiente eclesial está caracterizado por un aislamiento del conjunto de la Iglesia con respecto al conflicto social, por el repliegue y la necesidad en última instancia de impulsar nuevas estrategias de acción pastoral que no impliquen enfrentamientos con los sectores dominantes. Nos detendremos en los principales rasgos que caracterizan la experiencia de la parroquia La Llanura en las actuales circunstancias.

B. ORGANIZACION Y ACTIVIDADES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA DE LA LLANURA

La experiencia organizativa y la proyección evangelizadora cuenta apenas con tres años en la zona urbana, sus efectos son limitados y sus niveles de organización se encuentran en proceso de consolidación.

Se parte de la creación de una estructura que atiende en primer lugar la organización sectorial de la pastoral: litúrgica, sacramental, educativa y promoción social, mediante los movimientos apostólicos.

En segundo lugar y más recientemente se pretende impulsar la creación de las comunidades cristianas de base (CCB) como un esfuerzo por centrar geográficamente, a nivel de barrio, el trabajo evangelizador.

El trabajo pastoral se concentra en varias líneas, para lo cual se desarrollan los siguientes grupos apostólicos: la Celebración de la Palabra y catequesis (campo sacramental y educación bíblica), clubes de amas del hogar y visitantes de enfermos y ancianos (promoción social). También surgen otros grupos como el coro musical (animación litúrgica) y el grupo de jóvenes (pastoral juvenil). Nótese la ausencia de otro tipo de movimientos apostólicos de corte espiritualista (Renovación Carismática, Neocatecumenado, Cursillos de Cristiandad). Esta situación se explica por una resistencia del equipo sacerdotal al ingreso de estos grupos.

Cada grupo atiende un campo de la pastoral a nivel de barrio y todos los grupos con sus respectivos miembros participan a nivel barrial en la constitución de la CCB. La coordinación se realiza mediante los responsables de cada grupo, que se aglutinan en el consejo parroquial urbano. La misma organización pastoral existe en la zona rural, sólo que está más desarrollada y consolidada que la experiencia urbana.

El consejo parroquial planifica la pastoral y define el plan de trabajo y las líneas de acción. Los responsables de los grupos apostólicos llevan a plenario las preocupaciones, dificultades y sugerencias de las bases.

Los grupos que más aceptación poseen son la celebración de la Palabra, los clubes de amas del hogar y los visitantes de enfermos y ancianos.

nos. Los menos desarrollados, por incipientes, son la catequesis y la pastoral juvenil.

Las actividades que despliegan los diversos grupos mantienen relación con las funciones que corresponden a los campos de acción pastoral que atienden. Los Celebradores de la Palabra o delegados, trabajan en equipo en sus respectivos barrios, son los encargados de transmitir la palabra de Dios, evangelizar en el sentido de concientizar e iluminar el camino de la comunidad cristiana en pro de la solución de los problemas humanos y materiales. La labor fundamental es anunciar la Palabra, provocar un momento intenso de reflexión semanal sobre la base de temas bíblicos, se retoman los acontecimientos sociales, familiares y personales y se les encuentra respuesta desde la óptica cristiana. Además de esta labor los delegados de la palabra asesoran a los otros grupos apostólicos en formación a la vez que atienden los cursos de preparación en sacramentos (confirmación, matrimonio, etc.). Ciertamente el delegado es el líder espiritual del barrio y reconocido como tal por la base en semejanza directa con el sacerdote. Las catequistas continúan la última línea de trabajo de los celebradores en cuanto a la atención de los sacramentos, pero únicamente con los niños y en la educación bautismal. Son agentes de pastoral que poco interés poseen en participar en otros campos de la pastoral siendo su labor bastante limitada.

Los clubes de amas del hogar es el otro grupo consolidado a la par de los delegados de la palabra. El propósito central de este grupo es organizar a la mujer que no trabaja más que en su hogar. Se busca hacerlas conscientes de sus derechos como ser humano y promover la participación conjunta de ellas en la promoción social y material. Mantienen actividades en dos órdenes: formativas y sociales. Las actividades sociales se promueven en el propio hogar y barrio. Han desarrollado programas sociales pequeños de letrización, mejoramiento de la vivienda y de educación en salud. Intentaron infructuosamente el desarrollo de proyectos de hortalizas y de alfarería, los cuales en su mayoría por condiciones adversas fracasaron.

Es un grupo muy organizado, que recibe asesoramiento, coordinación y formación del equipo de Pastoral Social de la Oficina Nacional de Caritas.

Los visitadores de enfermos y ancianos, de reciente formación, es un grupo sumamente dinámico y grande. Su misión es asistir espiritualmente a los enfermos (niños, jóvenes o adultos) de los barrios (extremaunción y sacramentos). Sin embargo, la agudeza del problema de la salud en la parroquia ha exigido una actividad mayor en el plano promocional y menor de consuelo espiritual. Para ello, se disponen a la búsqueda de ayuda económica para comprar medicinas y sufragar gastos médicos elementales para los enfermos. Se ha desarrollado una línea educativa en materia de salud (cursos de primeros auxilios, uso de alimentos y medicina popular). La acción conjunta de la celebración,

clubes de amas del hogar y visitantes de enfermos y ancianos ha aumentado el interés de los parroquianos por el trabajo de la Iglesia. Aún así resulta limitada la participación laical, pues mucha gente que se integra busca algún beneficio material retirándose cuando no lo encuentra. La dirigencia y militancia de estos grupos apostólicos fluctúa constantemente.

Por su parte, el grupo juvenil constituye una filial de un grupo diocesano encargado del trabajo de Pastoral Juvenil. Es un grupo que se organiza básicamente en torno a reuniones de oración y revisión de vida. La Celebración de la Palabra unifica la reflexión y acción del grupo. Cuenta con pocas actividades, las mismas internas y sin proyección comunal, aunque existe interés por superar esta etapa de enclaustramiento que vuelca el esfuerzo en labores de formación e integración grupal (retiros, fiestas, paseos, etc.).

La educación y formación cristiana es considerada por los agentes religiosos de La Llanura como uno de los aspectos medulares de la evangelización. La experiencia en este campo en la pastoral urbana ha sido atendida de manera profusa, aunque es cierto que no por planes de formación locales sino por la colaboración prestada por entes eclesiales externos a la parroquia.

El peso de la formación informal descansa en las mismas misas comunitarias, celebraciones de la Palabra y en las reuniones permanentes que mantienen las bases y dirigencias de los grupos apostólicos, las cuales incluyen la celebración de la Palabra, destinándose así un grueso del tiempo a la formación bíblica y doctrinal.

No existiendo un plan de formación elaborado por el consejo parroquial y el equipo sacerdotal, los diferentes grupos recurren a múltiples medios para atender su formación.

Los celebradores de la palabra y los catequistas están circunscritos a un plan de formación que impulsa el obispado de Choluteca. El "Plan Diocesano de formación" es continuo y progresivo. Consta de una oferta de 7 cursos a los que ingresan los agentes de pastoral locales si superan algunos requisitos relacionados con su experiencia pastoral y calidades personales.

Igual apoyo reciben los clubes de amas del hogar, especialmente de la Oficina Nacional de Caritas.

En 1984 una actividad que captó la atención de los agentes de pastoral fue el inicio de una "Santa Misión", pretendida continuación del camino trazado en este mismo sentido en 1958, a escala diocesana.

Con ella se buscaba "convertir" a la comunidad cristiana parroquial mediante una campaña misionera de anuncio de la palabra, particularmente encaminada a fortalecer el trabajo pastoral: nuclear líderes, afirmar los movimientos apostólicos y crear consciencia sobre la validez de

la CCB. Aunque también, la experiencia iba dirigida a aumentar la clientela católica afirmando su pertenencia eclesial y en algún sentido atraer a los hermanos separados, sea por su vinculación a los grupos protestantes como por su indiferencia a la Iglesia.

El trabajo en la zona urbana se considera difícil dadas determinadas condiciones. La existencia de una población campesina que desde su condición y quiere practicar costumbres urbanas entre ellas el alejamiento de la práctica cristiana, afecta el trabajo propiamente religioso. Por otra parte, el parroquiano indiferente tiende a participar sólo en actividades sociales comunales y a aceptar —no fácilmente— las actividades litúrgicas importantes, como la semana santa y las posadas de navidad.

Por ello siempre se ha partido del apoyo a la religiosidad popular (rosarios, viacrucis, posadas, hora santa, etc.) para aglutinar a la comunidad, aunque mucha gente permanece en eso y no acepta un compromiso mayor en la CCB o en los grupos apostólicos.

En este sentido, existe dificultad para hacer partícipes a los parroquianos en las actividades religiosas y culturales. Por ejemplo la celebración de la palabra aglutina semanalmente a grupos de 20 a 30 personas pero se tiene que recurrir a actividades culturales o bien a la entrega de bienes materiales (regalos para niños, alimentos, etc.) para lograr una mayor participación.

C. EL RESULTADO DE LA EXPERIENCIA EVANGELIZADORA DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

En suma la experiencia de pastoral urbana arroja en su desarrollo prematuro, un esfuerzo evangelizador que ha mostrado precaución y cuidado al asunto de la religiosidad popular a fin de intentar cualificarla y lograr la unidad y participación comunal. En segundo lugar, este intento por hacer avanzar a la comunidad desde la religiosidad popular hacia otras fronteras de vivencia cristiana, presupone un énfasis educativo de la actividad cultural y sacramental, mediante la eucaristía comunitaria, la reflexión bíblica, la catequesis y la celebración de la palabra.

Estas actividades en el contexto de una experiencia diocesana de Desarrollismo Eclesial, han sido fructíferas, a pesar de su lentitud y de la débil incorporación de la masa urbana, en el sentido de que ofrecen una iniciación y formación cristiana básica que crea líderes y forma en una perspectiva que no abandona pero tampoco resalta la referencia social. Más claro, la experiencia de educación cristiana (local y diocesana) guarda cercanía con el discurso ético-religioso motivando en lo social y favoreciendo a nivel organizativo un avance en el sentido de vivencia de valores tales como solidaridad, capacidad de servicio y cohesión grupal en la comunidad cristiana.

Este proceso ha comenzado a avanzar sin éxitos sorprendentes y con fallas organizativas y de liderazgo, a partir del ingreso del sacerdote enviado por el obispado en 1980. El trabajo ha retomado en lo puntual las premisas evangelizadoras y organizativas que existen en la estrategia pastoral impulsada por el primer sacerdote desde 1972, sólo que se expanden y consolidan más en el espacio urbano, proceso al cual se integra el sacerdote antiguo de manera subordinada, al ser trasladado como coadjutor.

Las actividades que atañen a lo social son las que protagonizan los clubes de amas del hogar y los visitantes de enfermos y ancianos, integrándose como relevos los delegados de la palabra.

Estas actividades y micro-proyectos sostienen una dinámica de promoción limitada, que no es vinculante con los problemas más urgentes de los habitantes de la parroquia o bien que desatiende aspectos de las condiciones de vida necesarias de solucionar. Igualmente, es significativa la escasa comprensión y motivación para apoyar las organizaciones populares reivindicativas.

El acompañamiento pastoral de las organizaciones campesinas y urbanas de carácter popular no es preocupación sustancial, abandonándose un pasado eclesial rico en experiencias.

La perspectiva que anima las iniciativas de evangelización parroquial busca hacer converger en recursos humanos, educación y participación a la comunidad en general mediante su nucleación en el grupo apostólico y en la CCB, a fin de que se vaya resolviendo gradualmente su compromiso y la atención de las demandas religiosas y sociales que ameritan. También se menciona que la presencia de la Iglesia Católica debe ser renovada, en el sentido de anunciar y promover la práctica del mensaje, motivar, iluminar y concientizar.

Y en el mismo sentido, se plantea la combinación de la palabra de Dios (contenido), los sacramentos (símbolos) y la participación y promoción social (acciones) como necesidades del quehacer cristiano.

Pero la experiencia incurre en un hecho significativo: en que la proyección social de los cristianos se presenta de manera dicotómica con las iniciativas autónomas del pueblo relativas a la organización y lucha social.

En este sentido, advertimos una experiencia evangelizadora renovadora y de impulso desarrollista en materia social que se muestra tímida para hacer el engarce con la promoción popular. Ninguno de los movimientos apostólicos ni sus agentes mantienen relación con sindicatos, ligas campesinas o patronatos.

Ese "alejamiento" de la proyección social cristiana tiene explicación en el contexto del desarrollismo eclesial. Y ella es, la presencia masiva y determinante de otra óptica de planteamiento de la acción so-

cial católica en el seno parroquial que convive de forma autónoma con la dinámica evangelizadora ya referida: la que proviene de la asociación o ente promotor de proyectos sociales y de servicios.

De este modo, se puede pensar que los agentes de pastoral y las bases aglutinadas no responden a la proyección social más que de la forma en que se anotó, no sólo por el viraje del modelo del Desarrollismo Eclesial en materia de promoción popular sino también porque existe otra "solución" en la parroquia que no impulsan ellos pero que se presenta como respuesta parroquial.

D. EL ENFASIS "LAICO" DEL TRABAJO SOCIAL DE LA PARROQUIA LA LLANURA

El trabajo parroquial impulsado por el sacerdote desde 1972, tiene paulatinamente a dar respuestas a los problemas sociales.

La perspectiva de Pastoral Social de este sacerdote y del cuerpo de agentes que luego crea, indica que el trabajo de evangelización (Palabra y símbolo) debe acompañarse de gestos visibles, entendidos como proyectos tangibles y materiales, "obras de desarrollo". En esta concepción tal premisa implica que una evangelización "explícita" no debe quedarse en el anuncio de la Palabra ni en la educación cristiana conscientizadora puesto que parece asumir ribetes demagógicos carente de acciones reales y que por tanto, el desarrollo de los parroquianos depende de una estrategia que cuente con recursos humanos y técnicos y que se concrete en proyectos de desarrollo.

La forma en que se va a plasmar esta concepción de la Pastoral Social va a ser mediante la creación de la Asociación en 1974, concebida como un "polo de desarrollo" en la parroquia y en la ciudad de Cholulaca. Se trata de una asociación privada con fines socio-culturales y económicos, de inspiración cristiana, que crea empresas o centros de servicios y de producción en las áreas de salud, educación y vivienda, para la satisfacción de las necesidades básicas de la clase trabajadora y de la comunidad en general.

Se plantea como una entidad que fomenta empresas rentables, para crear empleos estables y generar ingresos adecuados, particularmente para los pobres, desempleados y subempleados. Su accionar se guía por objetivos de bien común, esfuerzo colectivo y desarrollo personal, por ello se ensaya una alternativa organizativa que formalmente no pretende reproducir la típica empresa capitalista lucrativa ni la centralización socializante; esto es, por el modelo de trabajo autogestionario. En esta línea los distintos centros de producción se organizarían de manera autogestionaria. La asociación aportaría el capital de operación inicial a cada proyecto y brindaría los apoyos técnicos necesarios bajo la existencia de un plan de producción. Se buscaba que los trabajadores gestionaran el capital recibido permitiendo que los ingresos y utilidades percibi-

dos por la venta de productos y servicios se dedicaran al pago del costo de instalación y materiales y remuneración de los trabajadores. La Asociación recibiría un porcentaje mínimo a manera de renta por el alquiler del capital cedido en usufructo, luego de lo cual, si quedaran excedentes, serían repartidos por partes iguales entre los trabajadores beneficiarios.

Con esta lógica, se desarrollan múltiples proyectos.

En 1972 se crea la Clínica de Salud que luego se amplía en 1980 ofreciendo servicios infantiles (atención médica, guardería, etc.).

En 1974 se crea el primer centro de producción, una fábrica de guantes de lona y cuero. En 1976 nace el segundo centro de producción, que comprendía diferentes secciones: mimbre, suyate y muebles de madera, para luego reducirse a una fábrica de muebles. En 1979 se crea el segundo proyecto dedicado a la construcción de vivienda para los habitantes de la ciudad.

Luego surgen dos proyectos, que rompen el marco para proyectar más allá sus servicios.

En marzo de 1980 se crea un centro educativo dedicado a la capacitación en oficios técnicos para personas sin estudios previos, aunque también para la formación de mandos medios de empresas. A partir de marzo de 1981 se crea una escuela agrícola, proyecto ecuménico en colaboración con la Iglesia Episcopal. Es un proyecto de servicio que pretende brindar capacitación agrícola en la producción y siembra a los campesinos de las aldeas de la parroquia.

Más tarde nace la tienda de artefactos y bienes domésticos que se dedica a la venta a precios cómodos de ropa, artefactos eléctricos y muebles de "segunda mano", donados por amigos estadounidenses del sacerdote.

Por último en el año de 1982 se crean los tres proyectos más recientes; dos de ellos surgen por la necesidad de atender a los aldeanos de un caserío de la parroquia, que son declarados "damnificados" a raíz del desbordamiento de diferentes ríos. Uno es un programa de vivienda y de producción agrícola. El otro es la reconstrucción de una aldea mediante un plan de vivienda anual.

El tercer proyecto es un programa de vivienda popular para familias pobres y sectores medios, a escala urbana.

Los proyectos en su totalidad reciben el capital de operación de la asociación. Esta a la vez, obtiene su capital por la vía de donaciones voluntarias, especialmente de los Estados Unidos. Sin embargo, el sistema de financiamiento que más ha utilizado la asociación ha sido la solicitud de créditos con tasas de interés bajo al Banco Interamericano de Desarrollo (BID), y en menor escala, al sistema bancario nacional y al Obispado de Choluteca.

El personal técnico ha ido creciendo en razón del aumento de los proyectos. Actualmente se cuenta con un personal administrativo que supera el centenar de personas y que obliga a cancelar un total de 20 mil lempiras de planilla mensual.

El personal administrativo, especialmente la alta esfera ejecutiva no es local. Se cuenta con un asesor de empresas, un gerente general de mercadeo, un jefe de personal, ingenieros de construcción, médicos, educadores, maestros de obras y contadores. Posteriormente, el personal ejecutivo para cada proyecto de producción ha sido formado localmente, los jefes de planta de cada proyecto antes fueron obreros de planta de las mismas empresas.

Los proyectos mantienen relación con diferentes organizaciones de desarrollo a escala nacional, privadas y estatales. A nivel parroquial los proyectos sociales no mantienen ninguna relación con los diferentes movimientos apostólicos, ni siquiera con los más ligados a la promoción social como son los visitantes de enfermos y ancianos y los clubes de amas del hogar.

No es posible detenemos en los rasgos y el tránsito de cada uno de estos proyectos de servicios y de producción, especialmente porque son muchos los acontecimientos que acaecen desde 1972 hasta 1984, sin embargo, es necesario ofrecer un panorama general.

Los proyectos de servicios, tales como la clínica de salud, el centro educativo, la granja agrícola, la tienda de consumo, etc. han desarrollado muchos beneficios para miles de habitantes de la Diócesis de Choluteca, en materia de educación, salud y adquisición de bienes de consumo.

Excepto la clínica, de manera parcial, ninguno de éstos proyectos pudo alcanzar el autofinanciamiento, sino que han mantenido sus servicios mediante la consecución de donaciones y préstamos en el país y en el exterior.

En igual medida el proyecto de producción de la aldea campesina damnificada, ha sido exitoso en materia de construcción de vivienda, organización comunal y promete lo mismo en producción agrícola.

El resto de los proyectos productivos (fábrica de guantes, muebles, artesanía, proyectos de vivienda urbana, etc.), han tenido efectos positivos y negativos. A grosso modo, estos aspectos serían:

1. Los proyectos de vivienda partían de una capacidad adquisitiva de los pobladores que no existía lo que impidió la compra de las viviendas construidas por parte de los beneficiarios previstos. Aparentemente, el tipo de vivienda construida era muy cara para los pobladores.
2. Los proyectos de producción de tipo industrial se concentraron en el montaje de piezas o módulos de muebles y en la producción de guan-

tes, para exportación. El mercado de consumo y las reglas de comercialización estuvieron sujetas a los contactos personales que existían entre el sacerdote y posibles compradores en otros países, lo que limitó la estabilidad de las empresas. Cuando los compradores por razones económicas y mercantiles (competencia, calidad del producto, etc.) decidían prescindir de los servicios de los proyectos, éstos se venían a pique.

Estas condiciones fueron transformando el intento de proyectos autogestionarios de producción industrial y artesanal, dadas las reglas de juego del intercambio internacional y la escasa experiencia mercantil de los gestores, en empresas de maquila, que contrataban la fuerza de trabajo a "destajo", por pieza construida. Ello generó inconformidad en los trabajadores no sólo por la inestabilidad laboral sino por los niveles crecientes de explotación lo que acarrió en una de las empresas el desarrollo de una huelga general, que hizo clara la paradoja de una Iglesia "gerenteando proyectos" y fungiendo como "empresario y patrón".

3. Los proyectos de producción plantearon un modelo autogestionario, que no permitió el control laboral de las decisiones económicas restando sustancialmente efecto a la tesis de la participación laboral, la cual se ve también marginada en el campo de la producción y dirección técnica.

Esto tiene explicación por cuanto, las dificultades económicas y de comercialización de las experiencias unido a la orientación de los cuadros técnicos y gerenciales de la Asociación, establecieron las condiciones para el tránsito de empresas autogestionarias a industrias de maquila de corte capitalista. Las empresas creaban insumos para empresas industriales extranjeras, las cuales pagaban a destajo el producto. La explotación de la fuerza de trabajo se intensifica mucho en estos casos.

4. Los proyectos de producción evidenciaron poca capacidad para incorporar fuerza laboral, la oferta de trabajo fue muy limitada en relación a las expectativas planteadas.

5. Los proyectos generaron excedentes (especialmente la fabricación guantes) sólo durante un tiempo, pero cuando se inician los conflictos laborales y los problemas de producción y mercadeo, nunca más. Las empresas entran en declive entre los años 1982 y 1983 y permanecen actualmente con muy pocos alcances.

6. El otro aspecto que debe ser mencionado es que los proyectos de producción, aparte de no cumplir la pretendida autogestión y generar poco empleo, tuvieron un déficit económico que creció paulatinamente. Las cuentas iban reflejando más gastos que ingresos y estas pérdidas fueron suplidas con más préstamos o donaciones internacionales.

7. Gran parte de los trabajadores incorporados a los proyectos de producción tuvieron acceso preferencial a los proyectos de servicios (vivienda, salud, educación, guarderías, etc.) y vieron aumentado consecuen-

temente su nivel de vida. Esto es mayormente visible en el campo de la educación, puesto que un número importante de trabajadores pudieron iniciar o continuar sus estudios gracias a su vinculación al trabajo.

E. LIMITES DE LA EXPERIENCIA DE LA PARROQUIA LA LLANURA

El modelo del Desarrollismo Eclesiástico trasnochado que creemos localizable en la parroquia La Llanura es claramente diferenciable de las otras tendencias que es posible ubicar en la actualidad al interior de la Iglesia Católica hondureña.

En el plano propiamente religioso, el equipo sacerdotal y la dirigencia cristiana han rechazado insistentemente la presencia de movimientos apostólicos de inspiración católica pero de profesión carismática o espiritualista. En las sesiones de plenario de las dirigencias se mencionan opiniones contrarias hacia los movimientos como Renovación Carismática y Neocatecumenado, por considerárseles experiencias de participación animistas y sectarias, con un fuerte dogmatismo doctrinal, que en lo fundamental llevan a la división de la comunidad cristiana, dada su tendencia a hacer casa aparte.

Existe a la vez un distanciamiento de este modelo con respecto a la opción profética, ya que si bien se trata de una concepción “desarrollista” de la acción social católica que rechaza de plano el asistencialismo social, lo mismo sucede con respecto a la movilización popular y la concientización social. De allí que se ubique como una posición tercerista que plantea que el pueblo y la comunidad cristiana podrán lograr un desarrollo integral empujando individual o comunalmente el desarrollo económico, tecnológico y social.

Una de las diferencias más claras que se puede constatar entre la experiencia de La Llanura y las experiencias más avanzadas dentro de la opción profética es que, mientras en la primera existe un divorcio total entre “lo religioso y lo social”, en las segundas no sólo se da una unidad en estos dos planos, sino que la acción social se desprende lógicamente del discurso ético-religioso interiorizado por los agentes cristianos.

Efectivamente, en La Llanura no existe un vínculo claro entre lo social y lo religioso en la experiencia pastoral.

En la raíz del problema, muchas actividades, concepciones y planes enfatizan uno u otro polo aisladamente por lo que el vínculo entre ambos no aparece. De esta manera, se da una inquietud presentada a veces como acusación mutua entre dirigentes cristianos locales acerca del grado de compromiso en uno u otro aspecto por parte de los diferentes grupos que componen la comunidad cristiana.

En esta línea, los clubes de amas de hogar y los visitantes vanguardizan la promoción social, mientras que los catequistas, los jóvenes y los

celebradores —al menos en la zona urbana— atienden más las actividades de catequesis, formación y liturgia.

Este hecho proviene de una escisión mucho más grave en el seno de la estrategia pastoral. Los proyectos sociales impulsados por la Asociación son totalmente autónomos de las tareas organizativas, culturales, formativas y espirituales de los grupos parroquiales. Tales proyectos cuentan con su propia dirigencia, administración y planeamiento al margen de la dinámica de la CCB, del consejo parroquial y de los grupos apostólicos. Se presentan como proyectos de la Iglesia y de la parroquia, en tanto reciben su alero, pero funcionan como proyectos “seculares” en razón de la ausencia de canales reales y efectivos de coordinación, planeamiento y participación con la acción evangelizadora.

El problema también se presenta en las altas esferas.

Es clara la división de funciones en el equipo sacerdotal (compuesto por dos sacerdotes), entre el encargado de la evangelización, catequesis y grupos apostólicos en la zona rural y parcialmente en la urbana y el encargado de la dirección de los proyectos sociales de la asociación y de la pastoral urbana. A partir de allí, la especialización de campos se muestra en una tendencia excluyente de lo espiritual y lo social, perfilada por la presencia de un sacerdote dedicado a lo sacramental y lo litúrgico preferentemente y escaso en el trabajo de Pastoral Social y uno casi exclusivamente dedicado a los proyectos sociales. Esta contradicción crucial, no por ello fácil de resolver, cruza todos los campos de trabajo de la parroquia, sus bases, sus dirigencias, las actividades y los diferentes ministerios.

La segunda gran diferencia que es posible constatar entre la parroquia La Llanura y experiencias de la corriente profética, es que los proyectos sociales que se desarrollan bajo el alero parroquial en el primer caso marcan profundamente la dinámica de la parroquia en su conjunto, y en particular lo que respecta a la acción social. Conviene en este sentido señalar una serie de diferencias que se han presentado en la implementación de estos proyectos:

1. Se han impulsado pequeñas empresas de carácter industrial que no son capaces de competir en el mercado internacional y que hacen caso omiso de la realidad del mundo rural.
2. En verdad no se han desarrollado empresas autogestionarias, ya que se han introducido criterios de compra de la fuerza de trabajo, rentabilidad y lucro que no son acordes con ese modelo sino con un modelo empresarial capitalista.
3. Los proyectos no han logrado ser independientes como se pretendía en un principio, sino que dependen cada vez más de las donaciones y los préstamos del BID.

4. Los proyectos han sido mal dirigidos a nivel administrativo y gerencial. Muchos problemas se han resuelto de manera inapropiada y de forma artesanal y paternal.
5. En la práctica estos proyectos han degenerado en empresas de maquila, en donde se pone el trabajo de Pastoral Social al servicio de la óptica lucrativa de los centros financieros y económicos internacionales bajo el sofisma de resolver las necesidades más apremiantes de la población y de practicar el modelo autogestionario.

Aparte de los elementos señalados, no se da en el proceso de esta experiencia la articulación entre la Iglesia como tal y las luchas a nivel comunal, las organizaciones populares y los partidos políticos a pesar de que muchos de los movimientos apostólicos y la parroquia como tal, mantienen una participación concreta en el plano del desarrollo de proyectos sociales. Los mismos agentes de pastoral consultados conciben que la importancia del patronato como órgano aglutinador del pueblo es mayor que la generada por las diferentes actividades de la comunidad cristiana.

Sobre la pertinencia de la relación de los diferentes movimientos apostólicos y las CCB con organizaciones sindicales, políticas y populares, existen opiniones diversas.

Algunos dirigentes consideran que “esas no son cosas de Dios” y por lo tanto que las organizaciones deben ser autónomas e independientes respecto a la labor de la Iglesia.

Otros, consideran que en el futuro se llegara a la vinculación estrecha de la comunidad cristiana con los patronatos y las luchas comunales, pero reconocen que de la parroquia no ha salido el impulso necesario como para apoyar el surgimiento de un movimiento obrero campesino o comunal, a raíz de la participación de la Iglesia.

Mientras tanto, se considera débil y tímida la participación de los delegados de la Palabra en los patronatos; la participación individual y el liderazgo de los cristianos es inexistente. La celebración “empapa” con la palabra de Dios la reflexión social e ilumina la lucha de los patronatos pero los agentes de pastoral no constituyen (algunos sostienen que no deben constituir) la dirigencia de las luchas ni apoyan con actos concretos las mismas.

Más bien se concibe que las luchas populares deben ser acompañadas por los miembros de la comunidad cristiana, aunque se reconoce poco camino recorrido. Mientras tanto, las demandas del pueblo en la experiencia buscan atenderse por los canales organizativos del desarrollismo eclesial y laico que como hemos visto mantienen límites precisos.

El equipo sacerdotal aparece dividido respecto a esta preocupación. Uno de los sacerdotes considera que se llegará a la lucha comunal cuando la madurez del trabajo cristiano, de la formación y de la promoción

camine hacia esa perspectiva, pero mantiene dudas acerca de los grados de compromiso que se establecerán, en virtud del temor a la utilización política e ideológica.

El otro sacerdote reconoce cambios en su pensamiento sobre este tópico a raíz de la experiencia de acción social parroquial. Centra su esfuerzo en la unidad de la comunidad sin distinciones sociales y en la labor conjunta de los grupos humanos hacia el desarrollo, al tiempo que rechaza una línea de formación y promoción social que según su opinión, es útil para la acción profética y de denuncia, pero que en tanto no alcanza efectos prácticos y concretos, se queda en demagogia. Por ello, el esfuerzo de participación social se concibe a partir de una "solución participativa" apoyada por las agencias internacionales de financiamiento y los amigos de Miami. Centrada en la producción y en la búsqueda de soluciones infraestructurales y materiales, que aún siendo reformas, implican un resultado real desde esta óptica.

El resultado de las diferencias que existen entre los dirigentes cristianos, a propósito del acompañamiento de los sectores populares en sus luchas, proviene de dos ópticas diferentes de pensamiento. Es posible afirmar que uno de los sacerdotes y gran parte del equipo pastoral se apoyan en el discurso ético religioso y en la trayectoria anterior en materia social del Desarrollismo Eclesiástico, aunque desfasado por la debilidad en el planteamiento de la proyección social cristiana, mientras que el otro sacerdote y los dirigentes de la pastoral social y de la asociación han recurrido a premisas ideológicas del desarrollismo laico. Así progresivamente se incurre en un abandono de la concientización y promoción social de décadas atrás, al tiempo que se crea una nueva alternativa ante la opción profética que pueda gozar del beneplácito de la Iglesia Jerárquica y del gobierno, dado sus resultados desmovilizadores.

7. EL NUEVO TRAYECTO DE LA OPCION PROFETICA: ENTRE LO GENUINO Y LO POSIBLE

También a los sectores ligados al profetismo les llegó el aviso respecto a los grados de vigilancia y represión con que el régimen militar hondureño estaba dispuesto a responder a todas aquellas experiencias cristianas que intentaran seguir el ejemplo profético.

Asimismo, a estos grupos, quizá los más golpeados por el *shock* olancheño, les llega la época de reflexión y de decisión sobre el camino a seguir para reconstruir su experiencia cristiana. Luego del período de prudencia y de reorganización, este sector comienza a rearticularse en espacios concretos y a trabajar de manera casi clandestina, buscando con ello evitar ser foco de atención de las fuerzas represivas y del control jerárquico.

Sin restar importancia a los grados distintos de intensidad y de eficacia de las experiencias particulares, como tampoco al desarrollo desigual, se debe considerar que la vía profética se traslada de Olancho hacia otras zonas del país para rearmarse en un conjunto de espacios posibles. Creemos, sin embargo, que la semilla profética que habita en Olancho todavía no muere, puesto que de 1975 hasta 1984 esta Diócesis ha dado mucho que hablar en Honduras. La expulsión de varios sacerdotes como medida preventiva en la Diócesis y la permanencia organizada de un grupo comprometido de agentes de pastoral diseminado en ella, indican que el foco primigenio del profetismo hondureño lucha por levantar cabeza.

En esta línea los espacios posibles de rearticulación de la vía profética son los siguientes:

- a) Opciones de trabajo popular en el marco del espacio parroquial en sectores de campesinado pobre, de economía campesina y semi-proletariado, así como en zonas de cooperativas estatales. Aquí deben incluirse experiencias de pastoral popular en Colón, Comayagua, Santa Bárbara, El Progreso y Olancho.
- b) La pastoral de refugiados, sea en los campos de refugiados o en las parroquias fronterizas, que se proyecta a escala nacional mediante tareas de solidaridad. Esta línea de trabajo se impulsa en la Diócesis de Santa Rosa de Copán.
- c) Los esfuerzos invertidos en la creación de organismos de coordinación e intercambio de experiencias de trabajo popular, línea empujada por el grupo Cristianos por la Justicia y el intento de una Coordinadora Nacional de Sacerdotes.

En lo puntual, los rasgos comunes que recogen lo propio de estas experiencias comunitarias populares, como lo veremos más detenidamente en el análisis de los casos, resultan ser:

1. Aumentar rápidamente el nivel de organización y planificación pastoral, forjando fórmulas de participación laical en varios campos de trabajo pastoral y con un funcionamiento democrático bastante eficaz.
2. Generar, mediante el uso masivo y cualitativo de la Celebración de la Palabra y de la misa comunitaria, un mensaje sobre Dios y Jesucristo que porta una normatividad religiosa bastante eficaz para proyectarse en todos los ámbitos de la vida social de la comunidad, desde la perspectiva de una ética humana auténtica, identificable como propia por el pueblo y asimilada a partir de símbolos y hechos de su realidad circundante.
3. Elaborar de manera intensa y prolongada programas educativos e instancias de reflexión permanentes en el tiempo, a fin de conformar un cuerpo sólido de agentes de pastoral, llamados a cumplir compromisos comunitarios.

4. Acompañamiento pastoral del liderazgo cristiano en asociaciones reivindicativas (patronatos) como en organizaciones productivas del pueblo (cooperativas, ligas campesinas, grupos de solidaridad, etc.).

5. Alimentar valores propios de una óptica de liberación popular, tales como defensa de los derechos humanos, lucha organizada por la justicia social, unidad y lucha del pueblo, creación de nuevos estilos de vida y llamado a la transformación de la realidad vigente.

Si algo positivo tienen estas experiencias en el plano de la proyección social y política de los cristianos, es que motivan en las actividades litúrgicas y religiosas y en las actividades de participación social organizada a que el pueblo asuma un papel activo frente a sus problemas. Aún así, el límite central de su proyección social y política está dado por la ausencia o débil presencia de organizaciones populares (sindicatos, ligas campesinas, federaciones, cooperativas) y de partidos políticos obreros en las zonas donde se desenvuelve su accionar. De esta manera, en las experiencias de pastoral popular existentes en las Diócesis de Santa Rosa de Copán, Olancho, Santa Bárbara y San Pedro Sula, la potencialidad de la organización cristiana se ve determinada en el plano de las actividades de tipo social por la dificultad objetiva de hacer el encuentro con las organizaciones reivindicativas a escala nacional.

La ausencia de una dirección política en el ámbito de la participación social de las luchas cristianas, el relativo aislamiento y la falta de coordinación entre las comunidades cristianas que abrazan el profetismo y el control que sobre ellas ejercen los comités de defensa civil y los órganos de seguridad nacional, les impide superar el marco parroquial y atender contradicciones significativas con las instituciones del Estado (a nivel de la lucha por los servicios públicos) o bien con otros grupos sociales (terratinentes, ganaderos, comerciantes, etc.) que cuestionen de manera más directa el orden existente.

Por ello, los dirigentes de estas experiencias han optado también por la "prudencia" y por el cuidado de establecer límites precisos a su proyecto pastoral. Muchas veces han tenido que abandonar líneas de trabajo como medida preventiva frente a una posible agudización de la represión. Otras veces, la debilidad que presentan para defenderse frente a los sectores que se oponen al trabajo de compromiso con los pobres, ha debido de ser pagada con la expulsión de sus principales dirigentes, con el traslado de los sacerdotes o con el autoexilio de ellos ante las amenazas frecuentes de muerte.

Estas experiencias van a pagar un alto precio, a nivel de pérdida de dirigentes, en los últimos años. La represión se inicia con la expulsión por parte de las fuerzas militares y del gobierno del jesuita norteamericano, nacionalizado hondureño, Guadalupe Carley, en 1979. Este sacerdote, que se había caracterizado por desempeñar una animación sindical y gremial fuerte en el seno de las cooperativas del Bajo Aguán (Co-

lón) y en otras zonas del departamento de Yoro durante varias décadas, se convierte en un agente del cambio social peligroso para los sectores reaccionarios.

Es tomado preso y a pesar de la presión que ejercen mil campesinos en huelga en Bajo Aguán y 25 mil firmas de apoyo al sacerdote recogidas en todo el país, este es expulsado. En 1980 el gobierno expulsa, sin tener que enfrentar una contradicción enorme en sus relaciones con la Jerarquía (lo que expresa la complacencia jerárquica ante el acto), a los sacerdotes que permanecieron con la línea profética en Olancho, Bernardo Boulang, Alberto Legnitte y Clemente Berel. Poco después, bajo presión del gobierno y por omisión de la Jerarquía, son "mandados a estudiar" varios sacerdotes hondureños. Debido al trabajo a favor de los campesinos y a la forma abierta en cómo estos sacerdotes manifestaban su repudio a los políticos de turno, las becas de estudio para el clero resultan ser ahora una forma de autoexilio o de exilio forzado a la usanza diplomática.

Por otro lado, la experiencia de la Diócesis de Copán, donde también existen brotes de profetismo en zonas de economía campesina, se ve relevada como foco promisorio de desarrollo de la corriente profética gracias al trabajo con los refugiados.

Lo interesante de anotar es que por el contexto geopolítico de Honduras en el istmo centroamericano y por la política que han asumido el gobierno y los militares sobre el trato a los refugiados salvadoreños y guatemaltecos (exceptuando a los refugiados nicaragüenses que por el contrario han contado con mucho apoyo), de repente la problemática del refugiado se revela políticamente en Honduras, y se constituye en un foco prematuro de fricción entre la Iglesia y los militares y un caldo seguro para generar una actitud de denuncia profética.

Se cree que esta experiencia parece presentar las mejores posibilidades para que desde ella se alimente la visión de una Iglesia Campesina y Laica sensible a los problemas de los débiles, en este caso, los refugiados, porque tiene un efecto educativo y concientizador de inigualable valía para el trabajo popular cristiano en Honduras.

Este carácter nacional e internacional que le es propio al asunto de los refugiados releva al mismo nivel el rol que la pastoral de refugiados de la Iglesia Católica desempeña.

De esta manera, el tema de la relación de la Iglesia con los refugiados es punto de agenda permanente de la institución en su conjunto, y así como recibe el voto de apoyo y la solidaridad militante de las comunidades cristianas proféticas, también es —por decirlo de alguna manera— el esfuerzo pastoral más "chineado" y "aplaudido" por el clero hondureño en general y a la vez mirado con agrado por miembros de la Iglesia Jerárquica.

Con la pastoral de los refugiados ha estado en juego una suerte de esperanza por rescatar el honor perdido en el *shock* olanchefío y revivir el compromiso abierto y valiente por los pobres y débiles en Honduras.

La pastoral de los refugiados surge de un conflicto social externo y coyuntural. Se trata de la atención eclesiástica a los contingentes humanos que se refugian —sean salvadoreños, guatemaltecos o nicaragüenses—. En vista de que el gobierno prácticamente ha manejado directamente a los refugiados nicaragüenses, la actividad de la Iglesia Católica se vuelca hacia los refugiados salvadoreños y guatemaltecos, los cuales son básicamente perseguidos políticos de los gobiernos militares de tales países.

Honduras no aparece como signataria de la Convención de Ginebra respecto al estatuto de refugiados ni de su protocolo, hechos que han favorecido legalmente una actitud sumamente hostil de parte de los gobiernos hondureños a partir de 1979 hacia los salvadoreños y guatemaltecos refugiados, dando así muestras de no querer aceptar el derecho de asilo.

La función de “gendarme regional” que cumple Honduras en Centroamérica, ha hecho también que frente a los refugiados, se asuma una labor política bien concreta. De un lado, el gobierno insiste en “expulsar” y hostigar por distintos medios a los refugiados salvadoreños. De otro lado, las fuerzas militares han tendido a construir un “cordón sanitario” en las líneas fronterizas para los refugiados salvadoreños y guatemaltecos, bajo el supuesto de que no se establezcan “centros de refugio para guerrilleros”. En esta segunda labor, se prestan a acciones conjuntas con los gobiernos militares vecinos para devolver a los refugiados a sus países de origen o para favorecer su exterminio físico.

Es obvio que el gobierno hondureño y el ejército pretenden así coadyuvar en las tareas de contra-insurgencia que desarrollan sus homónimos en Guatemala y El Salvador. Dicho de otro modo, las tareas de violencia colectiva que ejercitan contra la población en estos países ya sumidos en una guerra civil no tienen fronteras geográficas, sino que son continuadas en Honduras.

Este rol del gobierno hondureño ha traído consecuencias concretas que se han convertido en hechos de conocimiento público.

En primer lugar, se realizan dos masacres abiertas contra los salvadoreños que buscaban refugio: la masacre del río Sumpul y posteriormente la masacre del río Lempa. En ambos sucesos, la guardia civil hondureña actúa en asocio con los militares salvadoreños para cercar a los refugiados en la línea fronteriza, garantizando el exterminio de los refugiados por parte de la guardia nacional salvadoreña. El segundo efecto represivo son las llamadas “muertes sin ruido”. Así, entre enero y junio de 1981 se encontraron entre 165 y 172 cadáveres en la zona fron-

teriza, la mayoría de los cuales eran campesinos que deseaban pasar la frontera en calidad de polizontes.⁹⁶

En tercer lugar, la tercera medida que asume es la de mantener un control irrestricto del movimiento y actividades de los refugiados salvadoreños y guatemaltecos en los campos de refugiados, que por su forma particular de organización, deben ser etiquetados como “campos de concentración”. De alguna manera, el refugio en Honduras se le convierte al refugiado en una continuación de la represión militar, de la cual justamente huye. La presencia militar en los mismos, la permanencia de “estados de sitio” en las aldeas hondureñas aledañas a las fronteras y a los campamentos, la detención, tortura y desaparición de refugiados declarados como sospechosos, o bien de funcionarios de las organizaciones privadas que colaboran en la mantención de refugiados, constituyen pieza fundamental de la política de refugiados del gobierno hondureño, asunto respecto al cual el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) ha mantenido una postura si no complaciente, ciertamente inconsistente frente a la represión contra ellos. Mientras tanto sacerdotes y laicos, así como funcionarios de Caritas, se convierten en los “testigos inesperados” (junto a los funcionarios de otras instituciones caritativas) de la actitud hostil del gobierno hondureño.

El resultado de esta acción eclesiástica ha significado un punto de tensión muy fuerte en la relaciones Iglesia y Estado pero también ha animado el compromiso social de los cristianos en las Parroquias afectadas.

De esta manera, y debido a la actitud de defensa y solidaridad que han asumido los cristianos hondureños frente a la problemática de los refugiados, la represión ha comenzado a tocar las puertas de la Iglesia Católica nuevamente.

El personal de la Iglesia Católica cuenta con el asesinato de dos campesinos colaboradores de Caritas y el autoexilio del Padre Justo Milla. Además, un sector del clero de esta diócesis ha recibido constantes amenazas de muerte, no sólo del ejército salvadoreño sino del hondureño, de esto dan constancia muchos curas. Esta situación ha sensibilizado mucho al administrador apostólico de Copán hasta 1984, Mons. Rodríguez, quien —según analistas locales— se debate entre ser consecuente con la misión profética u optar por una carrera administrativa que le asegure en poco la silla arzobispal.

La Iglesia también ha respondido con valentía. Por ejemplo, el 19 de junio de 1980, días después de la masacre de Sumpul, el Obispo Carranza y su clero sacan un pronunciamiento a la luz pública que tiene un

96. Estas afirmaciones y datos se sostienen en el interesante estudio del equipo del CEDOH. *Los refugiados salvadoreños en Honduras*, sin fecha ni año.

impacto nacional e internacional importante, donde afirmarán lo siguiente:

Nos vemos obligados a denunciar como agresores y colaboradores de la matanza del Río Sumpul a: la oligarquía y el ejército salvadoreño, ejecutores de todo un pueblo . . . , la OEA, que cerrando los ojos ante el hecho ha colaborado en la masacre. . . al gobierno hondureño, cómplice de los hechos y de su posterior ocultamiento. . . a los partidos políticos y otras instituciones que callan ante la tragedia.

Al mismo tiempo, la presencia católica en los campamentos de Mesa Grande, Colomoncagua y El Tesoro en el plano social es importante, creando proyectos de alimentación, salud, educación y nutrición para los refugiados, y cumpliendo un papel significativo en la evangelización de refugiados. Por ejemplo, en el campamento de Colomoncagua, el personal religioso y los agentes de pastoral han revitalizado la experiencia cristiana de los refugiados, desarrollando comunidades de base y animando mediante la Celebración de la Palabra y la eucaristía, la difícil situación humana que viven los refugiados. El llamado al trabajo colectivo, a la repartición solidaria de bienes así como la reflexión sobre el compromiso cristiano de los salvadoreños con el proceso de liberación de su país, son parte fundamental del quehacer de la pastoral de refugiados.

Al unísono, otra tarea importante ha sido el trabajo de solidaridad desplegado por las comunidades cristianas y sus dirigentes, en las aldeas o comarcas hondureñas fronterizas con El Salvador. La actitud abierta en favor de los refugiados de parte de las familias campesinas, ha permitido que éstos encuentren un nuevo hogar en donde compartir los bienes y la tierra. No es casualidad entonces, que estas aldeas hondureñas y los curas y agentes de pastoral, sufran una vigilancia constante de parte del ejército hondureño.

A nivel nacional, la experiencia de Copán ha beneficiado el camino de la Iglesia hondureña. Las campañas de recolección de alimentos, dinero y ropa y la consecuente reflexión en las misas y celebraciones de la Palabra que se generan a la luz de esta problemática, han permitido alimentar el trabajo a favor de los pobres en muchas partes del país.

La otra iniciativa, pero fallida, ha sido la creación de órganos de coordinación y centralización de las decisiones sobre pastoral popular campesina.

Este intento de articulación, tiene su antecedente cuando surge entre 1978 y 1979 el "Movimiento de Cristianos por la Justicia", integrado por curas, monjas y laicos pero básicamente por sectores jóvenes ligados a la organización mundial del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC). Esta instancia que se plantea en búsqueda de una alternativa para los jóvenes cristianos se liga al ambiente universitario y funda las FUR (Fuerzas Universitarias Revolucionarias), dirigidas expresamente por líderes cristianos. Ante los embates de la política univer-

sitaria se alía a una tendencia, llamada Tendencia Revolucionaria (TR). La mayoría de los laicos ligados a la pastoral juvenil militan en este grupo, generando una pastoral universitaria que concluye cuando se toma la catedral capitalina a principios de 1980 en protesta por la salida del jesuita Guadalupe Carley. La vigilancia de los órganos de seguridad como el rechazo de la Jerarquía al grupo, lo desarticulan finalmente.

Sin embargo, este hecho garantiza el ligamen de un conjunto de jóvenes sacerdotes hondureños, que ante las limitaciones que la propia estructura eclesial les establece para reflexionar sobre el compromiso social y político de la pastoral popular, deciden conocer sectores universitarios y a otras organizaciones políticas.

Tiempo después y de forma independiente un conjunto de sacerdotes, religiosas y religiosos, así como agentes de pastoral cercano a las 40 personas, generan 2 ó 3 encuentros a escala nacional con el fin de reflexionar sobre el trabajo eclesial, mejorando los niveles de intercambio y coordinación de las experiencias. La intención final era promover un plan de trabajo coordinado que abordara problemas de orden nacional (por ejemplo, la lucha por la paz en oposición a la política guerrillerista gubernamental, el conocimiento y discusión de las alternativas políticas del país, etc.) y los problemas prácticos que cruzan sus propias experiencias pastorales, especialmente el asunto de los métodos para elevar la participación de los laicos en la lucha por la justicia.

Lo importante es que la experiencia fracasa luego de 3 reuniones generales y aquí debe aclararse que no justamente porque exista una represión de parte de la Jerarquía o del Gobierno sobre este grupo de reflexión, sino porque sale a la luz un problema no contemplado, pero real: las diferentes posiciones a nivel teológico y cristiano entre los grupos afines al trabajo popular cristiano.

Las versiones recogidas insisten en la existencia de un enfrentamiento a nivel de liderazgo entre sacerdotes nacionales y extranjeros como al interior de los segundos. Uno de los motivos se plantea en torno a los grados de prudencia o beligerancia con que se deben resolver las diferencias con la Jerarquía en materia pastoral y de opción preferencial por los pobres. El otro parece ser el problema del control del comité directivo, donde tanto el clero nacional como el extranjero buscan ejercer la dirección. La tesis de una dirección compartida, no es una salida aceptada por todos.

En el fondo de la cuestión, es plausible entrever la presencia de dos estrategias distintas de acceso a la vía profética en el contexto de la realidad hondureña. Una posición concibe que el clero extranjero más comprometido con la opción por los pobres (jesuitas, pasionistas, misioneros franceses, en menor escala, capuchinos y javerianos), debido al control que sobre su condición de extranjería ejerce la jerarquía y el gobierno y considerando todavía importante su papel de apoyo al clero

nacional, busca intervenir en la vida nacional y en la lucha organizada de los pobres de una manera más cuidadosa y prudente. Es decir, evitando riesgos innecesarios, a saber: enfrentamientos frontales con la Jerarquía, posiciones públicas que ganen enemigos en relación con organizaciones del país, etc. En el otro extremo, otra posición considera que el clero nacional joven y comprometido con la opción por los pobres, no cargando límites más allá que el riesgo de la pérdida de su vida, represión o expulsión, está dispuesto a adelantar la discusión con la jerarquía y con los sectores más conservadores que impiden aflorar el acento profético en la Iglesia. Ergo, manifiestan con sus acciones una actitud más dispuesta a enfrentar las condiciones propias de una opción popular liberadora (hechos que son tasados, por algunos, como muestras de voluntarismo, impaciencia y falta de tacto, etc.).

Este problema puesto en el tapete de discusión, parece ser la causa central de la disolución del primer intento de unificación de las experiencias cristianas populares en los últimos años. El mismo debe mirarse ampliamente como reflejo del debate a escala nacional, acerca de cuáles son las formas organizativas y políticas más idóneas para abrir un lugar desde la sociedad civil para la transformación social, que no haga caso omiso de la coyuntura actual de Honduras y de Centroamérica.

Sí debe recalarse que los intentos de coordinación ahora postergados, evidencian un retraso en la necesidad de articulación interna de la corriente profética de la Iglesia Hondureña.

8. LAS NUEVAS VIAS DEL PROFETISMO: LOS CASOS DE LA MESETA Y LA MONTAÑA

A. LOS ANTECEDENTES DEL CAMINO RECORRIDO POR LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Estos dos son casos representativos de lo que hemos denominado la corriente profética al interior de la Iglesia Católica Hondureña. Desarrollaremos a continuación los principales rasgos que caracterizan cada caso, con el objeto de ejemplificar las formas concretas que asume la Iglesia Profética en Honduras.

La experiencia del caso de "La Montaña", dirigida por sacerdotes hondureños y ubicada en la Diócesis de Comayagua, se desarrolla en una zona donde predomina el pequeño campesino que consume casi todo lo que produce, destinando una pequeña cantidad para su comercialización en el mercado. La parroquia fue fundada en 1966 manteniéndose hasta 1972, en lo que a estrategia evangelizadora se refiere, dentro de los linderos de la Iglesia Tradicional. Se desarrollaban actividades de culto tradicionales (eucaristía, sacramentos, liturgia . . .), los Cursillos de Cristiandad, la celebración de la Palabra, todas actividades connotadas con un fuerte énfasis espiritualista.

A partir de 1973 se produce un cambio cualitativo con relación al trabajo anterior, no tanto en lo relativo a las formas de organización, ya que se mantienen las anteriores, sino en lo que respecta al mensaje religioso, que adquiere un fuerte contenido social. Paralelo a un fortalecimiento organizativo importante de la parroquia en su conjunto, se desarrolla la lectura de la Biblia de cara a los problemas locales y a la realidad inmediata en que está inmersa la población.

El recurso al análisis de la situación política y coyuntural por la que atraviesa el país, tanto en los cursos de formación como en las homilías, amplió la influencia de la Iglesia en el sector campesino, que fue el sector más receptivo, y produjo el rechazo de los sectores medios y altos, otrora la base social de apoyo más importante de la Iglesia en la comunidad.

En el año 1979 se presentan en la comunidad algunas organizaciones políticas populares, con el ánimo de vincularse a los dirigentes de la Iglesia. Se establecen contactos con delegados de la Palabra, pero la relación que se da no es orgánica. En este mismo año se fortalecen los cursos de formación y se va a reafirmar y formar mucho más adecuadamente a los líderes cristianos. Se desarrollan cursos de doctrina social, cristología y eclesiología, a la vez que se realiza, a cargo de dos monjas, un intenso trabajo de promoción de la mujer.

Ante el creciente auge de este tipo de pastoral se acentuaron los choques con los terratenientes y políticos conservadores de la zona, iniciándose un período de represión fuerte hacia los católicos, en que participaron mancomunadamente los aparatos de seguridad del estado y la jerarquía de la Iglesia. Esta situación provocó un debilitamiento temporal de la experiencia, luego del cual logró revitalizarse.

Desde 1973, el trabajo en la parroquia ha sido desarrollado por un equipo sacerdotal homogéneo. Los cambios de sacerdote no han provocado discontinuidades en el trabajo.

Al ingresar un nuevo sacerdote en los últimos años, su preocupación fue buscar formas de trabajo que logran mejorar la actividad realizada hasta ese momento, dentro de la misma línea de Pastoral Social desarrollada por sus antecesores. La evaluación que se realizó sobre el trabajo desarrollado anteriormente, llevó a la conclusión de que si bien la formación de los coordinadores de la Celebración de la Palabra era buena, el tipo de comunicación y relación que mantenían con las bases, tanto de la iglesia como de la comunidad en general, eran débiles. A esto contribuía el hecho de que el lenguaje utilizado no siempre era el más apropiado. Con base en esto, se plantea la necesidad de impulsar un trabajo con la base de organización, animación y educación que supere los problemas señalados. Se da entonces un cambio de énfasis en la Pastoral Social, en donde la tarea central de los coordinadores de la Celebración de la Palabra de cada comunidad va a ser lograr un mayor desarrollo de la gente de la base.

Durante el período de 1979 a 1983 se fortalece el trabajo local organizativo en cada una de las aldeas, se descentraliza la coordinación de las actividades y se favorece la formación de cuadros cristianos de base, tratando de respetar el desarrollo personal de cada uno. Así mismo, se amplió la actividad de la Iglesia a un total de 48 aldeas. Aún cuando no existe una política de integración de los sectores medios y terratenientes de la zona, que otrora eran los que prevalecían, el sacerdote procura al máximo mantener una buena comunicación para mediatizar su oposición.

Por otra parte, con relación al caso de La Meseta, se trata de una experiencia que se desarrolla en la Diócesis de San Pedro Sula, dirigida por un equipo misionero de religiosos extranjeros. La situación de clase que predomina en la zona advierte un predominio sustancial de trabajadores cooperativistas, que colocados dentro de un esquema de reforma agraria burguesa altamente coherente con los intereses de acumulación de las compañías transnacionales, tiende a convertir a los trabajadores en proletarios altamente explotados. El Estado cumple un papel importante dentro de este programa, construyendo la infraestructura necesaria para las operaciones y proporcionando asistencia técnica mediante el recurso del endeudamiento externo, mientras que el capital transnacional controla el procesamiento final de los productos y la comercialización.

El otro contingente poblacional más importante está conformado por ex-cooperativistas, que viendo frustradas sus expectativas por mejorar sus condiciones de vida, abandonan las cooperativas y se internan en las montañas ya sea para reconstituirse como campesinos independientes, para arrendar tierras, o bien para trabajar como peones en algunas fincas ganaderas existentes en la región.

Un aspecto común tanto para la población cooperativista como no cooperativista, es la heterogeneidad cultural, lo cual se explica por la fuerte inmigración que se da desde diferentes puntos del país, de sectores marginados que buscan obtener su pedacito de tierra en el marco de la reforma agraria.

Se trata entonces de un polo de desarrollo importante para el país, donde no sólo están en juego los intereses del capital financiero internacional, del capital transnacional y del Estado hondureño, sino también, y más importante, los intereses de un sector significativo de la clase obrera hondureña. Esto hace que los conflictos sociales en la región, en distintas oportunidades, hayan asumido ribetes particularmente violentos.

Esta zona se convierte en lugar de evangelización a mediados de la década del setenta, cuando se crean dos parroquias y se asienta un personal religioso extranjero fijo. El sacerdote que atiende la Parroquia de 1970 a 1976 introduce la Celebración de la Palabra, crea así mismo una

pastoral poco vertical de arraigo popular, e incorpora considerablemente a la población en el quehacer eclesial. Empero, su capacidad organizativa es volcada a una acción social asistencialista ligada a Caritas, que da como resultado final el surgimiento de algunas cooperativas de ahorro y crédito y el programa de educación de adultos llamado Escuelas Radiofónicas. Su vertiente paternalista se expresará más crudamente a raíz de la venida del huracán Fifi, impulsando programas de "alimentos por trabajo", creando clubes de amas del hogar que luego abandona cuando el Estado se encarga de organizarlos y promoviendo la producción agrícola local mediante cooperativas o parcelamiento. Por esta última vía, el cura, preocupado demasiado por las finanzas de la parroquia, busca financiarla poniendo a trabajar a los Celebradores de la Palabra.

A partir de 1976, se inicia un esquema pastoral y de Iglesia diferente con la llegada de un equipo misionero compuesto por religiosos y religiosas de origen extranjero.

En los tres primeros años, la estrategia pastoral se centró en una pastoral de preevangelización (o de masas) mediante el recurso a las "misiones populares", en la consolidación de la Celebración de la Palabra (estudio bíblico y grupos comunitarios) y en el desarrollo de cursos pre-sacramentales tendientes a garantizar una formación cristiana y eclesial mínima. Las "misiones populares", tenían como propósito atraer gente a la Iglesia y detectar líderes que luego de formados eran convertidos en agentes de pastoral. La combinación de las misiones y la celebración buscaba también capacitar al laico en el análisis del evangelio, formar y desarrollar una conciencia crítica capaz de provocar compromisos individuales y comunitarios. La meta final era crear las condiciones para promover una segunda fase de la estrategia, cual es la creación de pequeñas comunidades, las C.C.B., que combinarán la vivencia de la fe, y los bienes con la acción, en cuyo caso se haría el tránsito del esquema de "religiosidad popular" presente en la práctica cristiana local hacia el esquema de Iglesia de los pobres. Este, buscaba que el laico asumiera su práctica de fe en correspondencia con los retos de la realidad social circundante. Después de que ello se lograba, se pensaba que los cristianos se habían planteado su compromiso "social y profético", por lo que se requería una pastoral de acompañamiento. En los dos años siguientes, el esquema de actividades litúrgicas y educativas de la comunidad cristiana se vio ampliado. Además de lo ya mencionado, se introdujo la catequesis, una pastoral familiar (Familia de Dios) y se incursiona en el trabajo gremial cooperativista. Posteriormente, en un tercer período, el esfuerzo se concentró en una propuesta de formación teológica, social y política para los coordinadores y celebradores de la palabra, como medio para concientizar rápidamente a los agentes de pastoral y facilitarles el camino hacia el compromiso social y político.

La experiencia pastoral en su conjunto va a mostrar límites a partir de los años de 1980 y 1981, por lo que se retrocede hacia un esquema

de pastoral más sencillo y más tradicional. En los últimos años y en la actualidad, la comunidad se concentra en la celebración de la palabra y la eucaristía; en cursos masivos pre-sacramentales con grupos de jóvenes y mujeres y en la creación de botiquines de salud, abandonado de esta manera elementos novedosos de su estrategia pastoral inicial.

En el intermedio del proceso, especialmente de cuatro años para acá la comunidad cristiana se organiza mediante un plan de planificación parroquial, que establece roles y responsabilidades al conjunto de agentes religiosos.

B. ACTIVIDADES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA EN LA MONTAÑA

Para la organización parroquial existen 23 coordinadores de zona y 23 delegados de la Palabra, sumando un total de 46 personas que son las que tienen más formación teológica, política y han tenido en diferentes momentos contacto con organizaciones políticas de izquierda. Cada uno de los coordinadores tiene a su cargo dos aldeas, siendo apoyados en su labor por el grupo de delegados mencionados. Por otra parte, está el grupo de los delegados de la palabra, que constituye el grupo de laicos más comprometidos e identificados con las labores de la Iglesia: animan las comunidades, dan charlas pre-bautismales, etc. Asimismo, los catequistas que son cerca de 200 personas y luego está el resto de la comunidad cristiana, personas que aún y cuando no pertenecen a ningún grupo estrictamente eclesial se mantienen bajo la influencia de la Iglesia Católica. Todo este conglomerado de personas conforman lo que se llama la comunidad cristiana de base y reúne entre 4 a 5 mil personas de las aldeas, de un total de 30 mil. Las instancias organizativas internas son: el grupo de celebradores de la palabra, club de amas de casa y catequistas. Tanto al interior de estos grupos estrictamente eclesiales como de otras organizaciones extra-eclesiales sobre las cuales la Iglesia tiene influencia, los dirigentes son elegidos democráticamente por los miembros respectivos. Precisamente uno de los resultados del inicio de una "nueva pastoral" en 1973, es el surgimiento de dirigentes cristianos proyectados a lo social, que se convierten con el correr de los años en dirigentes comunales.

Al interior de la CCB se desarrollan diferentes tipos de actividades propiamente religiosas: la misa, el bautismo, la confirmación, misas de difuntos, oración común, reflexión bíblica, procesiones, confirmaciones, etc.

Dentro de las actividades culturales destaca la misma, en la cual se realizan normalmente los bautizos y matrimonios. Esta actividad especialmente en las aldeas de montaña, se realiza siempre de una manera bastante fraterna. Generalmente dura una o dos horas, algunas veces más, y constituye además de un lugar para compartir con alegría y unión con los hermanos, un excelente ejercicio de educación bíblica, pues muchas

veces predicán los delegados de la palabra y la base laica, realizándose sesiones de proyección de audiovisuales, charlas, etc.

La Procesión se realiza para el período de Semana Santa. Reúne también una gran cantidad de laicos que se desplazan desde diversos lugares aledaños para participar de la celebración. Se ha buscado un mecanismo de integración de las aldeas que son *las misiones populares*. Cuando se realiza, los miembros de una aldea reciben a los de otra en tránsito, se les agasaja con un almuerzo, celebran la palabra y la misa. El pueblo en tránsito acompaña al padre de una aldea a otra, con lo cual se ha comenzado a compartir mucho enfrentando problemas de organización de manera colectiva y preparando al pueblo para una eventual situación de movilización masiva.

Entre las actividades religiosas destaca también la Celebración de la Palabra, que se anima con la lectura de párrafos de la Biblia, documentos de Medellín, Puebla, etc. y su posterior comentario y discusión tratando de relacionarlos con los problemas que afrontan las comunidades. La motivación de la comunidad con esta actividad varía en cada caso, pudiendo constatarse muchas veces una participación masiva de la gente, que aumenta cuando el cura se hace presente. De esta manera, adquiere características de una celebración importante, haciendo de ésta sin duda alguna la más importante actividad religiosa.

C. ACTIVIDADES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA EN LA MESETA

Las actividades que se realizan al interior de la comunidad cristiana están muy vinculadas con la estrategia evangelizadora que desarrolla el equipo sacerdotal en la zona. Se empieza con la misión popular, cual es un recurso de "penetración" del equipo sacerdotal en el pueblo, que persigue tres objetivos básicos: el descubrimiento del evangelio en contraste con la realidad que se vive, el surgimiento de un sentido comunitario a partir del anuncio en pro de una conversión y la posibilidad de cambio y mejora desde la religiosidad configurada. La misión se presenta como una actividad de "apertura", en donde durante 9 días el equipo sacerdotal visita la aldea o cooperativa seleccionada e impulsa un conjunto de actividades religiosas (misas, catequesis infantil y de adultos, grupos de reflexión comunitaria) y entra en contacto con las personas (incluso participa en labores de promoción social y cultural en la comunidad seleccionada), que sirve para la definición de las actividades y temas a desarrollar. El tercer paso supone una labor de seguimiento; se busca atender y formar a los líderes y animadores "detectados" y "convertidos".

Del proceso comunitario que debía gestarse a raíz de la misión popular y de la celebración de la Palabra, pensaba desprenderse la creación de las C.C.B. Ellas son vistas como lugares donde se comparte la vida, los bienes y la fe. Su eje lo es el modelo de Cristo y su conformación proviene de los pobres quienes se incorporan a la lucha social. Se trataría de organizaciones abiertas para quienes defienden abiertamente los intere-

ses del pueblo, proclives a una acción de transformación social conjunta, pero lo más importante (en términos evangelizadores) es que las CCB serían los vehículos o “gérmenes” de la construcción del Reino de Dios. De la CCB, surgirían hombres “nuevos” comprometidos con su vida y con la lucha del pueblo, capaces de ser agentes de cambio para transformar las estructuras sociales injustas creando un orden más justo.

Desde la perspectiva del equipo misionero, la CCB suponía un modelo pastoral que combina tres momentos:

a. Formación: orientada a la acción, no simplemente una acumulación de datos teológicos o culturales. La formación deberá cubrir las necesidades concretas, teóricas y prácticas que el compromiso suponga. Así por ejemplo . . . estos líderes tendrán como misión propia la labor de transformación de la pastoral de masa. . . (y) necesitarán una transformación propia para coordinar y responsabilizarse de grupos.

b. Acción: será pedagógicamente conducida y exigida. En primer momento, no sobrepasará el área de lo personal: los compromisos propios en la familia, en la comunidad, ‘lucha contra los vicios’ . . . más tarde la acción pasará a ‘lo social’ . . . y llegará incluso a compromisos hacia lo eclesial o la labor sindical organizativa. Por último, cuando la formación permita un análisis serio de la realidad y sus causas estructurales, la acción desembocará en compromisos de liderazgo o participación socio-política desde la fe.

c. Expresión: necesitará acompañar debidamente a todo el proceso de formación que integre la fe en normas sacramentales simbólicas. Se necesitará ya un acompañamiento que sobrepasa la práctica sacramental de la pastoral de masa”.

Además de las misiones y las CCB, la misa —generalmente de corte tradicional y con escasa participación— y la celebración de la palabra serían otras actividades importantes de la experiencia cristiana.

La celebración respeta el esquema desarrollado en el país. Se trata de una instancia de reflexión bíblica de carácter permanente, la cual, animada por un celebrador, analiza los hechos de la realidad a la luz del mensaje bíblico, para después atender el cumplimiento de un compromiso y acción comunitaria consecuente con la lectura.

Interesa resaltar que los animadores de la celebración es decir, los delegados de la Palabra, actuarían también en calidad de “nuevos agentes” de las CCB, por ello, su escogimiento tenía un proceso de selección previamente definido. Según los estatutos de los delegados de la palabra (1977) existen tres tipos de delegados: aspirantes, candidatos y delegados.

Por dársele al nivel de “formación” mucha importancia en el ámbito de las experiencias proféticas, procederemos a señalar los pasos más importantes del plan de formación en el caso de La Meseta.

Las actividades de tipo educativo y formativo han sido centrales y de mucha calidad y han sido realizadas en gran medida en el centro de formación regional durante varios años, de 1979 a 1983. Comprenden una formación selectiva para cuadros dirigentes y no para la base. Los cursos son de base bíblica-teológica, pero matizados con referencia constante (empírica y teórica) a la realidad sociopolítica de la región y de Honduras. Planteaban tres niveles de desarrollo, en grados de conciencia ascendentes y progresivos. Los contenidos de los cursos van a referir el papel del laico en la estructura eclesial local, formación en viejo y nuevo testamento, curso sobre protestantismo, cooperativismo, eclesiología, análisis de la realidad y elementos de la Teología de la Liberación. Los materiales de formación son elaborados localmente por el equipo misionero. El primer nivel abordaba un estudio bíblico elemental donde se comprendía el papel de Jesús y la historia de la salvación, actualizando el mensaje a la situación nacional y regional e insinuando compromisos pequeños. El segundo nivel expone la realidad social, religiosa, económica, política e ideológica de los distintos sectores sociales del valle y la confronta con lecturas bíblicas alusivas. Se desarrolla mediante la forma de historietas y cuentos; pretende niveles de compromiso más pequeños. El implica un estudio bíblico profundo y un análisis científico de la realidad basado en el análisis de documentos eclesiales, de la Biblia y de datos e indicadores sociales y económicos de Honduras. El tercer nivel comprende el mismo esquema del primer nivel, pero su lenguaje y su nivel de reflexión presuponen que el compromiso del cristiano descansa en un compromiso social y político y en una formación sólida.

D. LA PROYECCION SOCIAL EN LA MONTAÑA

La parroquia impulsa actividades de carácter socio-económico. Entre ellas se tiene la recolección de dinero, viveros de café, rifas y otras. Su fin inmediato es el de recaudar fondos para ayudar a familias pobres y a enfermos, colaborar con la cocina escolar, ayudar a la escuela, al grupo de alcohólicos anónimos, etc. Paralelo a lo anterior se desarrollan cooperativas de consumo y servicios múltiples, a través de las cuales se logra canalizar la comercialización de los productos de campesinos de siete aldeas. De esta manera se enfrenta el problema más sensible del campesinado de la zona que es su relación con el mercado. Así se enfrenta al intermediario y se le da una salida al problema que no sólo depara beneficios materiales a los asociados, sino que ha profundizado los lazos de solidaridad en la comunidad.

La Iglesia coordina con organismos privados el desarrollo de cursos sobre cooperativismo, con el objeto de dotar a sus cuadros del instrumental necesario para el funcionamiento de las cooperativas. Se impulsa asimismo la creación de centros de salud, centros comunales, proyec-

tos de agua potable, comedor infantil y otros, pero esto en calidad de apoyo a los grupos directamente involucrados en su realización.

A nivel organizativo y político el papel de la Iglesia es básicamente de apoyo a los frentes de masa, comités de lucha, patronato de la comunidad y otras organizaciones similares. En todas las aldeas existe un patronato, que es el organismo más representativo de la colectividad. Al igual que los otros frentes de masa, el patronato es influenciado notablemente por los cristianos. De allí parten normalmente las iniciativas para crear comités específicos, ya se trate de una lucha por la construcción de una calle o de la instalación del servicio de agua potable de una escuela o un centro de salud. Normalmente esta influencia se da a través de los celebradores de la palabra, el grupo más dinámico de la Iglesia Católica, al punto que no hay una sola comunidad en que no hayan celebradores en el patronato. Estos dos organismos son los más dinámicos y de los que dependen el resto de los que se crean, así cuando se trata de actividades impulsadas directamente por la Iglesia o el patronato en la comunidad, es indudable el papel directriz que juegan los cristianos.

En su relación con las bases, los dirigentes cristianos son reconocidos por la actividad que despliegan, por el interés que muestran por los problemas de la población, por estar más capacitados para enfrentar y resolver los problemas, así como por su honradez y honestidad en el desempeño de sus funciones. Tratan conscientemente de compartir la toma de decisiones, evitando posiciones autoritarias.

Lo anterior lleva a que en aquellas aldeas donde los cristianos controlan mayoritariamente el patronato se hable de una relación horizontal, democrática y popular donde todos tienen participación y los dirigentes no son autoritarios. Estos toman las grandes decisiones sólo en Asamblea General y en consulta con la comunidad.

La labor que realiza la comunidad cristiana en general tiene tres grandes obstáculos. El primero es la labor que desarrollan las sectas protestantes, cuya influencia lleva a dividir la población de las aldeas, obstaculizando el trabajo pastoral más avanzado. El segundo es el caciquismo que se encuentra presente en muchas aldeas, y por último, la represión militar, cuya avanzada son los Comités de Defensa Civil, encargados de espiar y delatar a toda persona que desde su perspectiva les parezca sospechosa.

E. RASGOS DEL DISCURSO RELIGIOSO EN LA MONTAÑA

Las ideas fundamentales que es posible encontrar en el discurso religioso difundido en la parroquia, en resumen son:

1. El orden actual no es voluntad de Dios, porque se vive una situación de pecado, que es precisamente la negación del Reino de Dios.

2. Pecado es vivir la ignorancia, ser pobre, analfabeto, no tener trabajo ni alimentos. Pecado es la injusticia, la explotación de los demás, el acaparamiento de las empresas y las riquezas en pocas manos.

Pecado es también la desorganización, no luchar, ser conformista con la pobreza.

3. Los bienes de la tierra fueron dados por Dios a los hombres para que trabajaran juntos y disfrutaran de sus frutos en condiciones de igualdad. El hombre rompió con el Plan de Dios y se crearon las divisiones. Actualmente se debe luchar por la igualdad del hombre en la tierra, porque no haya explotación, injusticia, etc.

4. Conseguir la igualdad del hombre significa establecer el Reino de Dios en la Tierra, lo cual implica una transformación de tipo nacional, y comunitaria que asegure la liberación total de los oprimidos.

5. Los valores que deben orientar a los cristianos en su lucha por establecer el Reino de Dios en la tierra son: unidad del pueblo, organización, solidaridad, constancia y lucha.

Otros rasgos del discurso religioso son los siguientes:

- a. Se plantean en la Iglesia dos versiones: una iglesia de los pobres y otra de los ricos.
- b. Se concibe la iglesia compuesta por el Papa, los obispos, la jerarquía, los sacerdotes y los laicos vinculados y organizados alrededor de alguna actividad de la comunidad.
- c. La imagen que se tiene del sacerdote es la del amigo, servidor, compañero, representante de Dios, director espiritual y hombre sabio. Asimismo la del profeta evangelizador.
- d. El papel de la Iglesia en la comunidad es básicamente de concientización de las personas sobre la necesidad de organizarse, unirse y luchar por la solución de los problemas comunes.
- e. La comunicación con Dios debe darse a través del hombre, en la medida que Dios está entre los hombres y no por encima de ellos.
- f. Puesto que Jesús fue asesinado en la cruz por luchar contra la injusticia de los poderosos de su época, dar la vida por los demás debe ser el valor más importante que puede tener un cristiano. La resurrección significa que Jesús triunfó sobre la tortura y la muerte. Su ascensión no implica ausencia. Jesús está presente y actúa por su Espíritu a través de la comunidad. La presencia de Jesús es lo que garantiza el triunfo de la lucha.

F. LA PROYECCION SOCIAL EN LA MESETA

La proyección social de la Iglesia Católica en la zona se da de variadas formas: en primer lugar, el trabajo desarrollado por un "cura gremia-

lista” a nivel de las cooperativas en la zona. Este sacerdote le presta mucha atención a la promoción del sindicalismo en las cooperativas y a la organización de las luchas reivindicativas durante varios años. Su denuncia profética y el ascenso de la lucha de clases en la zona le atrajo muchos enemigos.

Su capacidad de liderazgo y su carisma sacerdotal le permitirán ganarse el apoyo de los cooperativistas y de muchos dirigentes cooperativistas no militantes de la Iglesia. Su figura sintetiza un liderazgo social y religioso —de sumo peligro para el orden establecido— ya que tenía la valentía de presentar alternativas de cambio social, en una zona con un fuerte control militar. Durante algún tiempo, la figura de este cura llena el vacío presente en la estrategia pastoral, relativo a la ausencia de una propuesta de trabajo con los sectores cooperativos y una propuesta de organización y participación social del cristiano comprometido. Posteriormente, este cura será expulsado por el gobierno al cierre de la década del setenta.

En términos generales, las instancias organizativas locales de la comunidad cristiana se reducen a la esfera de lo educativo y lo cultural, adoleciendo de formas organizativas que evacúen el compromiso y denuncia social, especialmente porque los comités de caridad y justicia que se crean no llegan a funcionar masivamente ni a ejercer influencia importante en la solución de los problemas.

Sin embargo, la combinación de la práctica sindical de la Iglesia representada por el cura “gremialista” y el desarrollo del problema de formación de cuadros dirigentes “por niveles”, va a proyectar la imagen de una iglesia comprometida con los pobres y dispuesta al cambio social. Este hecho y la articulación de fuerzas sociales contrarias a la nueva propuesta de compromiso de la Iglesia, van a desatar en cierto momento una campaña de agresión verbal e ideológica en contra de los sectores más avanzados de la comunidad cristiana en las zonas cooperativistas, que culmina con varios hechos de represión, aparte de la expulsión del sacerdote. Por ejemplo, la confiscación del radio-teléfono del equipo misionero de parte de los militares, como también la obstrucción —mediante recursos logísticos— del programa radial “Cristo Campesino” que los sacerdotes mantuvieron durante un año, ya que justamente cuando salía el programa al aire, se obstruía la onda y no “llegaba hasta que terminara el programa”.

En segundo lugar, la vinculación del compromiso de fe con el compromiso político comienza a ser perfilada por una minoría “consciente” de delegados, el cual es vinculado “coyunturalmente” a experiencias de participación política-partidaria que llegan a fracasar, pero que tienen efectos publicitarios “negativos” para el avance de la comunidad cristiana.

Bajo el lema de que “un cristiano sin compromiso político no lo es, como tampoco el militante que sale del trabajo cristiano”, en el seno de

la comunidad cristiana distintos grupos de delegados realizan contactos con organizaciones políticas populares.

En todo caso, las organizaciones políticas no plantean propuestas de trabajo organizativo y de masas en la zona, sino que buscarán atraer dirigentes para convertirlos en cuadros político-militares, en aras de una posible lucha armada. Esto va a ocasionar tensiones en el seno de la comunidad cristiana porque aunque se ve como algo positivo la relación con el partido, no se está de acuerdo con el nuevo rol que se les quiere asignar a los cristianos, en la medida que esto implica una separación con relación a las labores que desarrollan en la comunidad.

En tercer lugar, la experiencia pastoral hasta 1982 (especialmente los últimos esfuerzos en actividades religiosas y formativas) reflejarán un dato difícil de refutar: la poca actividad social organizativa que despliega el trabajo cristiano no hace avanzar el nivel de la conciencia social y política, al ritmo en que "la formación teórica" quiso condensarla.

En otras palabras, el avance precipitado, que irrespeta etapas de formación como de práctica social cristiana, en el plano de la formación religiosa y social de los agentes de pastoral no se acompaña de un avance organizativo de las comunidades cristianas. Y esto es constatable, si nos referimos en breve, al trabajo tímido de la comunidad cristiana en el campo de las actividades sociales y económicas.

En este campo, la voz cantante la tendrá una de la dos parroquias de La Meseta, pero siempre en una óptica "desarrollista" en el plano de la acción social. Aquí se desarrollarán durante los primeros 4 años de la experiencia, cooperativas de ahorro y préstamo, una fábrica de muebles como fuente de empleo local, un programa de mejoramiento de vivienda que beneficia a 2.500 familias y una clínica parroquial.

La otra parroquia atenderá también la acción social pero desde una óptica de promoción social y producción: se apoya económicamente una cooperativa dedicada a la ganadería. El otro tipo de participación se refiere a la incorporación activa de los dirigentes cristianos (delegados, catequistas y militantes activos) a las distintas organizaciones de la región.

En el caso de las aldeas de montaña, los delegados de la palabra participan —a título personal— en las juntas directivas de los patronatos, para emprender una actividad no articulada a una estrategia de dirección de las luchas en el plano local. Su acción social comunal —en muchos casos— se resume en la construcción del templo religioso, el cual, se convierte en centro de reunión de la aldea. Cabe aclarar que si bien es cierto que los delegados han comprendido esta proyección, no todos la cumplen y con más limitación, la base cristiana.

El trabajo social de la comunidad cristiana en las cooperativas es todavía más reducido, la influencia de la comunidad no es orgánica siquiera en las actividades religiosas (misa y celebración de la palabra).

Aún así, se acepta la presencia indirecta de la comunidad cristiana bajo la presencia de dirigentes cristianos en calidad de líderes cooperativistas, aunque numéricamente este tipo de vínculo es mínimo y no responde a ningún tipo de estrategia evangelizadora.

En torno a esto, lo más importante es que la estrategia pastoral nunca llegó a formular si era necesario y posible un trabajo sectorial: aldeas y cooperativas. Por otra parte, los comités de “justicia y paz”, que tenían como función articular un plan de trabajo que aborda la denuncia y acción consecuente para resolver los problemas comunales desde la comunidad cristiana no fructificaron, en caso contrario, lo hicieron marginalmente y en pocos lugares.

Obviamente el trabajo en una zona tan difícil y extensa, ha permitido la “crisis” de las principales incursiones pastorales de la comunidad cristiana y del equipo misionero. El “voluntarismo” de los cuadros dirigentes de la experiencia se refleja en una propuesta formativa que pone como meta el desarrollo de una conciencia en los agentes de pastoral y que se agota en el camino cuando los contenidos no son asimilables: las misiones populares no dan como resultado las comunidades cristianas que se planearon; el trabajo marginal en el plano de la religiosidad popular campesina y en el trabajo organizativo de tipo social, actúan de manera infértil e impiden el avance global de la comunidad cristiana. La comunidad cristiana y el proyecto pastoral se hacen vulnerables: los delegados de la palabra y otros agentes de pastoral ceden a raíz de la infeliz relación con los partidos políticos obreros y ante la presión ideológica del valle; el abismo entre dirigentes y bases desune en parte a la comunidad cristiana y hace retroceder la aceptación de un esquema de Iglesia Profética que constantemente es “bombardeado” por las fuerzas que resisten el cambio social en la zona.

Esta situación obliga a que los agentes religiosos echen marcha atrás en su estrategia pastoral y re-empezan el trabajo de evangelización, revisando errores anteriores y esperando mejores circunstancias para hacer avanzar cualitativamente el trabajo parroquial.

La situación actual —si se quiere— es de “pre-evangelización”. Vuelven a ser actividades significativas, los cursos pre-sacramentales, la misa dominical impartida de manera tradicional y la permanencia de las celebraciones de la palabra ampliando su cobertura al mayor grado posible. Se buscan actividades que convoquen “masivamente” al pueblo para dar un mensaje “más simple”, tratando de plantear una formación bíblico-teológica que intente un acercamiento mejor a la realidad de los interlocutores. La campaña “anti-comunista” en contra de la Iglesia obliga a moderar el lenguaje, a actuar pacientemente y a tratar de no perder las zonas de influencia alcanzadas. La apertura actual comprende una vuelta “al diálogo con las bases”, recobrar la confianza y comenzar a captar nuevos líderes cristianos. Ante esta situación, en una de las parroquias

se han impulsado formas organizativas de lo religioso en el campo de la pastoral urbana, de corte tradicional, como lo son el neocatecumenado y los encuentros matrimoniales, ambos dirigidos a los sectores sociales medios de la comunidad.

El esquema de acción social que se practica, plantea el trabajo en salud (creación de botiquines rurales); el trabajo de promoción de la mujer y del joven. En todos los sectores recién se empieza y por ello los frutos son pequeños debido a que los grupos vinculados apenas se están conformando. Este trabajo se realiza en una docena de lugares en toda la zona, lo que denota que la cobertura social sigue siendo pequeña.

En términos globales, la estrategia pastoral se simplifica, se abandona la experiencia de las "misiones populares", de las comunidades cristianas de base y de los cursos "selectivos" de formación; se mantienen activas la catequesis, la celebración de la palabra y los cursos masivos pre-sacramentales y se trata de replantear la proyección social de la comunidad cristiana.

G. RASGOS DEL DISCURSO RELIGIOSO EN LA MESETA

Con relación al plan de formación, el discurso que es difundido al interior de la comunidad cristiana, y que a la vez ha sido interiorizado por la comunidad creyente, se puede descomponer en las siguientes dimensiones fundamentales:

1) *El Plan de Dios y el Ejemplo de Jesús*

Se debe imitar el ejemplo de Jesús. Este ejemplo es uno sólo: él "vive como hermano" y se pone al servicio de los demás.

El Plan de Dios es crear una "gran familia de hermanos". Dios deja una gran finca y al hombre como trabajador. En ella el trabajo para todos es transformar la naturaleza, el campo, la vida humana, el mundo y la historia. La verdad de Dios consiste en vivir como hijos suyos y hermanos entre nosotros.

El pasado "mejor" fue destruido por el egoísmo de los hombres. Ahora se trata de restablecer esa situación de igualdad, que es el planteamiento central del plan de Dios.

2) *El anuncio Cristiano actual*

El mensaje principal de Cristo es que se transforme el mundo para que no haya ricos ni pobres, sino igualdad. El vino a hacerse pobre entre los pobres y busca un reino para los pobres. El anuncio de Salvación es entonces una liberación del hombre entendida como un retorno a la práctica de la vivencia como hermanos. Implica una ruptura con todas

las condiciones de opresión e injusticia que impiden al hombre ser digno, fraterno, libre. Por ende, es un mensaje que para ponerlo en práctica: implica lucha, organización, concientización y servicio.

3) *Formas y tipos de Negación de la Igualdad y Hermandad*

El pecado se entiende como una desobediencia del plan y reino de Dios. El gran pecado consiste en practicar la deshermandad. Existen tres formas de pecado: una de orden social, centrado en la idea de la "explotación de los pobres", un pecado de orden personal, relativo a los males del cuerpo y el espíritu, y un pecado individual (autopecado) de causa social, que se centra en todas aquellas acciones donde no se sigue el ejemplo de Jesús ni se lucha por el hermano.

4) *La Respuesta Cristiana Consecuente: Compromiso, Servicio y Encarnación al Servicio del Hermano*

La actitud consecuente con el anuncio cristiano es atender ya una nueva forma de vida, comprender los contenidos del Reino y asimilar los valores que deben vivirse. Se hace urgente una conversión, en virtud de que el Reino de Dios se construye en la tierra, y hay que esforzarse por alcanzarlo entre todos. El cambio está planteado entonces en dos sentidos: implica simultáneamente un cambio espiritual y un cambio material. El cambio material no resuelve por sí solo la construcción del hombre nuevo, el cual depende necesariamente del cambio espiritual.

5) *Lugares de Conversión Consecuente: Vida Cristiana y Vida Comunitaria*

La Iglesia y la comunidad son dos lugares de conversión por excelencia. Se trata de fundir la vida cristiana con la vida comunitaria, de hacer "real" la unidad de los pobres en el camino de su liberación. El mensaje y acción cristiana debe proyectarse en el meollo del mundo popular, poniéndose a prueba y siendo sujeto de revisión constante por su destinatario: la comunidad de pobres. Las comunidades cristianas pequeñas que se conforman, se entienden como anticipo del Reino Prometido, del hombre nuevo y de la nueva sociedad.

H. REFLEXIONES GENERALES SOBRE LAS EXPERIENCIAS DE IGLESIA PROFETICA

1. Existe un hilo común en los contenidos del discurso de ambas experiencias, que puede sintetizarse de la siguiente manera: Dios creó los bienes de la Tierra para que fueran disfrutados por todas las personas en condiciones de igualdad, el egoísmo del hombre hizo que se rompiera ese plan y se generara el pecado, ahora se debe tratar de restablecer

esa igualdad que es lo mismo que instaurar el Reino de Dios en la Tierra. Para esto será necesario la unidad del pueblo y la lucha organizada por los derechos humanos y la justicia social.

Esta estructura del discurso es importante, ya que es posible afirmar que el carácter profético de estas experiencias se está dando básicamente a través del discurso, tanto en el sentido de un conjunto de valores trascendentales y absolutos que van a permitir una crítica del orden social imperante (hermandad, igualdad, justicia), como de aquellos que van a servir de guía para transformar ese orden, solidaridad, constancia, lucha y unidad.

2. Los cursos de formación han tendido a crear élites o minorías conscientes conformadas por los dirigentes cristianos más destacados, los cuales encuentran después dificultades para comunicarse de manera fluida con el resto de sus compañeros de base. Así por ejemplo, en el caso de La Meseta el efecto del proceso de formación fue el desfase entre el nivel de los delegados y las necesidades de la base y por ello aparece el animador y delegado como "intelectual consciente" que maneja un lenguaje religioso y político frente a la masa "simple". El delegado contribuye así en su proceso de concientización "individual" (que no colectivo) a ganarle gratuitamente la acusación de "iglesia comunista" al trabajo evangelizador de La Meseta.

3. En las experiencias de Iglesia Profética estudiadas se da una articulación en mayor o menor grado de la Iglesia con el movimiento popular secular. Cuando esto no sucede así se aprecia como un defecto del trabajo que se realiza. Algo distinto sucede si hay ausencia de relación con los partidos políticos, ya que si ésto no se da, se justifica en virtud de la debilidad de los mismos y/o de los métodos equivocados de trabajo que utilizan, al tratar de desplazar a los cristianos de sus respectivos frentes de lucha.

Con esto no sólo le quitan a la Iglesia algunos de sus mejores dirigentes, sino que dejan sin cabeza las organizaciones de masas de la zona; sobre esta base también se plantea la crítica de un excesivo énfasis que harían estos partidos en el reclutamiento militar de estos cuadros, más que en la necesidad de realizar un trabajo de masas a largo plazo.

4. Un rasgo distintivo del movimiento popular religioso en el ámbito de las experiencias analizadas es el recurso preponderante a métodos convencionales de lucha en procura de sus reivindicaciones. Con excepción de aquellas situaciones en que se produce la invasión de predios privados, el procedimiento que se sigue es el siguiente: se forma un comité de vecinos con algún objetivo específico (por ejemplo: construcción de un puente, escuela, etc.), se recogen firmas de apoyo entre los vecinos de la localidad, se entrega la petición a algún organismo de naturaleza asistencial ya sea público o privado, y se espera la respuesta.

Esta situación en términos de la estrategia de pastoral, es justificada por los equipos parroquiales por el aislamiento objetivo en que se hallan las experiencias de Iglesia Profética, lo cual facilitarí su represión. Aparte de esto, un elemento que debe ser considerado es el hecho de que la clase dominante en Honduras mantiene aún una cierta capacidad de respuesta a las demandas, tanto a través de instituciones del Estado como de organismos de naturaleza privada, que normalmente gozan de un fuerte apoyo externo. Esto podría llevar a la clase dominante, en las actuales circunstancias, a deslegitimar con relativa facilidad, el recurso preponderante a los métodos extralegales de lucha social.

5. En cuanto a la Iglesia Profética y avanzando en la explicación de sus efectos, debe decirse que la conciencia religiosa y la conciencia social avanzan juntas en el profetismo. La norma ética presente permite un juicio y aporta valores para impugnar el sistema social imperante como injusto para el pueblo oprimido, logrando así agregar contenidos de crítica, que remozan la conciencia social del agente profético y que lo hacen asumir una posición definida respecto a las causas de la situación de opresión con respecto a los agentes y estructuras sociales que son causantes de tal situación.

Es bastante claro que el profetismo de las experiencias rurales hondureñas ha permitido a nivel de la conciencia religiosa, facilitar un juicio "ético-social" impugnador y contrario a la institucionalidad vigente, animando así una responsabilidad activa —y no pasiva— del pueblo convocado por el sentido proclamado en aras de la ruptura del orden social.

De esta forma, se reafirma el rasgo principal del profetismo evangélico, acceder a un juicio de impugnación y desestabilización del orden imperante mediante el recurso a una ética acentuada en lo social que recibe su aporte valorativo fundamentalmente del mensaje religioso.

En el caso hondureño, las experiencias proféticas estudiadas demuestran que el recurso a valores y categorías científicas a la hora de moldear la conciencia social y religiosa del cristiano es inexistente. Con ello, no queremos negar que no existan y aparezcan en los materiales de estudio, en los talleres de formación y en las actividades de reflexión y educación de los agentes de la comunidad, algunos elementos de carácter científico. Lo que queremos subrayar es que tales elementos no son los determinantes de la norma ética que se ha conformado en la mentalidad religiosa de la comunidad cristiana. Lo interesante es que, más bien, los agentes pastorales más importantes de las comunidades cristianas populares (que no todos) han debido formarse en teorías y modelos de explicación científico-social de la realidad, a fin de aportar una mayor precisión al acento social del juicio ético. Pero no ha sido la presencia de actores políticos portadores de una racionalidad científica lo que ha educado a los agentes pastorales. Tampoco es cierto que los equipos pastorales —particularmente los sacerdotes— hayan enfatizado el conocimiento racional aprendido para configurar el discurso pro-

fético. En uno y otro caso y en distintos momentos, pero de manera esporádica, especialmente porque los sacerdotes poseen formación científica y política, ellos han usado materiales de estudio y ensayos de interpretación de la realidad hondureña de parte de instituciones e intelectuales de carácter político, pero tal situación no parece haber permeado la mentalidad común de los agentes pastorales, toda vez que ello no se hizo presente de manera extraordinaria en el pensamiento religioso de los agentes pastorales de estas experiencias.

6. En el ámbito de las experiencias proféticas, la acción social se desprende lógicamente de la concepción religiosa. Independientemente de los diversos grupos que funcionan al interior de la comunidad cristiana, el ideal es que todos los cristianos se encuentren vinculados a alguna organización comunal. En tanto que existe la concepción de que es necesaria una transformación de las estructuras sociales, la organización y la unidad del pueblo surgen como premisas para el cambio que se procura. Los valores que difunden los sacerdotes en la población (solidaridad, unidad y lucha), dan cuenta de una concepción religiosa que supone la activa participación de los cristianos en las luchas sociales.

Al contrario de lo que sucede en las zonas urbanas, la acción social en los sectores rurales supone esta participación, ya no sólo en un plano de acompañamiento de las luchas que emprenden las organizaciones populares, sino de su impulso. La constante reflexión sobre los problemas comunales a la luz de la Biblia que realizan los miembros de la comunidad cristiana, los convierte normalmente en las personas más capaces para señalar las luchas que deben darse y la forma en que deben realizarse.

También la línea de una Iglesia "comprometida con los pobres", se expresa en la medida en que los cristianos acompañan al pueblo en sus luchas, reconocen el enfrentamiento con los sectores dominantes y los cuerpos de seguridad como una necesidad insoslayable, y como la mejor forma, en última instancia, de dar un testimonio digno de Jesús, su inspirador, del cual pretenden seguir sus pasos en las actuales circunstancias.

TERCERA PARTE

Conclusiones

•
•

CONCLUSIONES

1. Una de las razones básicas por la cual la Iglesia Católica en su conjunto accede con relativa prontitud y profundidad al protagonismo en pro del cambio social en Honduras, responde al hecho de que la clase dominante se ha mostrado poco interesada en atender seriamente los problemas más apremiantes del pueblo, permitiendo con ello una mayor participación de una institución que, como la Iglesia, está dispuesta a suplir el vacío dejado en materia social por la acción estatal.

De esta forma, la Iglesia Católica copa la sociedad civil en la línea de responder a la demanda de servicios que se encuentran insatisfechos, lo que se posibilita, tanto porque acepta conscientemente hacerlo, como porque la demanda del pueblo se lo exige.

Sin embargo, parece que la razón primordial de este protagonismo social de la Iglesia descansa en el interés permanente de sectores significativos del clero y de los agentes de pastoral, por ser fieles a las innovaciones teológicas y pastorales ya existentes para la década del sesenta y del setenta en la Iglesia Universal y Latinoamericana. Mientras que estas innovaciones plantean la posibilidad de una proyección más dinámica de la iglesia en el mundo de lo social, la Jerarquía, por razones objetivas, debe ceder terreno a la participación de un campesinado que toca las puertas de la Iglesia; así, la proyección social cristiana se aclara en el ligamen histórico de la iglesia con el pueblo.

No obstante, este proceso de creación de una Iglesia Laica y Campesina beligerante en su proyección social, no es homogéneo ni comporta los mismos resultados en todos los casos. Antes bien, evacúa caminos distintos, que se van delineando al compás de discursos religiosos y formas organizativas eclesiales y prácticas pastorales que portan diversos sectores sociales de la institución religiosa y son vividos al calor de la demanda popular por la justicia, el desarrollo y la dignidad del hombre.

La existencia de una pluralidad de praxis pastoral y una heterogeneidad de contenidos del discurso religioso constatará finalmente que la

cuestión social se dirime en torno a las actividades que se suscitan en el acontecer histórico de la corriente de la Iglesia Jerárquica, del Desarrollismo Eclesiástico y del Profetismo Eclesial.

La presencia de tres modelos de Iglesia o corrientes eclesiales, que ciertamente guardan relación entre sí, se combinan y funden retomándose recursos comunes de la empresa pastoral, es el producto histórico de una forma particular de hacer Iglesia en Honduras, que está determinada en primera instancia por el imperativo de una respuesta diferente (según cada corriente) hacia los problemas urgentes del pueblo oprimido y marginado.

El resumen de este proceso nos refleja que la proyección social del cristiano hondureño establecerá una relación práctica y permanente entre conciencia religiosa y conciencia social. Aún así los efectos sociales y políticos de la participación cristiana en el ámbito nacional, guardan correspondencia con formas multifacéticas de entablar la relación entre Iglesia y Sociedad. Las iniciativas pastorales y religiosas de la corriente de Iglesia Jerárquica no esconderán el propósito último de resguardar la clientela católica bajo protección jerárquica, so pena de caer en transformaciones del pensamiento y actuar cristiano sujetas al vaivén del movimiento popular secular y de ideologías y racionalidades políticas juzgadas como malsanas.

Esta corriente asimismo, ávida de prestigio y de poder, tampoco pondrá en juego desde la poca proyección social caritativa que anima, las relaciones que considera natural establecer con las fuerzas que sostienen la institucionalidad social y política vigente.

En segundo término, la nueva etapa que se avecina en materia de proyección social al interior de la iglesia, si bien hace avanzar al pueblo cristiano en materia de promoción y movilización social, también lo circunscribe (en la mayoría de los espacios del Desarrollismo Eclesiástico) a medios y actividades sociales sujetas a la racionalidad política e ideológica del desarrollismo laico, tan propio de las agencias internacionales de desarrollo. En un ambiente de reformismo civil y militar en Honduras, las reformas serán aceptadas como finalidad, como respuestas fácticas y posibles de realizar desde la sociedad civil.

Los sectores cristianos desarrollistas que se escapan de este derrotero político, lo harán en condiciones donde su deseo de fidelidad al discurso ético-religioso y su disposición a la denuncia frente a los hechos injustos presentes en contextos sociales conflictivos, les permite actuar críticamente respecto a la camisa de fuerza del desarrollismo laico y a sus representaciones político partidarias. Cuando ello ocurre, aunque en pocos espacios pastorales, la convicción religiosa concebida a partir de una lectura bíblica de denuncia del orden contingente, se permite una potencialidad en el plano social y político, que se ve alimentada y nunca absorbida por el encuentro con los sectores más beli-

gerantes del movimiento popular hondureño. El inicio del profetismo hondureño, acaece en situaciones sociales conflictivas donde la clase campesina recibe todo el peso de la opresión de una minoría poderosa y en donde los agentes de pastoral, el clero y la comunidad cristiana en general están dispuestos a acompañar la transformación del orden dado, incentivando la responsabilidad humana desde el imperativo ético.

Delineados así los campos de acción, el poder establecido buscará recuperar los lugares dentro de la sociedad civil cedidos a la Iglesia, cuando nota que el protagonismo social de los cristianos en distintos lugares ha sobrepasado límites convenientes en materia de proyección social y política.

Ante el golpe de Olancho, el conjunto eclesial se sacude y las corrientes eclesiales que conviven buscan superar la situación de crisis en la mejor condición posible. Bajo el supuesto de que “no se puede provocar a los militares porque juegan duro”, la Iglesia Jerárquica y sus seguidores se resignan a sacar como lección de la crisis el prudente abandono de acento profético y el llamado al “orden institucional” bajo el control de la cúpula jerárquica.

Los sectores ligados al Desarrollismo Eclesiástico se estancan y retroceden su práctica pastoral más osada, la de la promoción popular de los cristianos, enconchándose en un desarrollismo trasnochado con escasos rasgos proféticos.

El sector crítico del desarrollismo y animador del profetismo eclesial, siendo el más golpeado, debe sufrir un impasse de reacomodo hasta volverse a rearticular. Es justo concluir que, como consecuencia de los hechos de Olancho, se nota un fortalecimiento del modelo institucional dominante, a la par de un énfasis en prácticas rituales y sacramentales, como una atenuación del acento y experiencias pastorales proféticas.

Las distintas corrientes eclesiales existentes al interior de la realidad socio-eclesial hondureña se han vuelto a consolidar de manera separada (posterior a los hechos de Olancho), animando formas específicas de relación entre el ámbito religioso y el ámbito social y político.

En lo fundamental, el “*shock* olancheño” no ha cicatrizado en algunos sectores ligados al desarrollismo eclesástico que se muestran ambivalentes en el trabajo de animar el protagonismo social y, en otro sentido, más bien aquel golpe hizo tomar posturas firmes a los sectores de la Iglesia Jerárquica que emprenden la vieja tarea de control de la clientela católica enfriando consecuentemente a la base en materia de proyección social. En el mismo sentido, la Iglesia Profética se depuró después del golpe y comienza a incrementar su trabajo eclesial en variados espacios de la Institución, con problemas como la represión militar, política e ideológica de parte de los sectores reacios al cambio social y de conflictos con la jerarquía.

Lo que resulta claro en el curso de la corriente jerárquica es que las prácticas y actividades culturales, educativas y sacramentales, están encaminadas, lo mismo que el contenido del discurso religioso, al establecimiento de una dicotomía diametral entre realidad social y práctica pastoral y religiosa. La insistencia en una conversión enfáticamente espiritual sin referencia social, ha incidido fuertemente en el hecho de que las bases laicas y los agentes de pastoral no participen, en las zonas urbanas y no pocas parroquias campesinas, en las luchas reivindicativas de los sectores populares, mostrando además de indiferencia, una visión ingenuamente caritativa de su proyección social.

El desfase entre las demandas objetivas de los pobres en la sociedad hondureña y el quehacer pastoral de los agentes de este modelo eclesial es el signo cotidiano que los tipifica.

Alrededor de una práctica religiosa sumamente animista e individualista, los agentes del espiritualismo apostólico se desligan del mundo real, particularmente de los acontecimientos de la realidad socioeconómica y del mundo popular, en cuanto la participación eclesial no les evoca ningún papel activo en dicha realidad. Esto provoca que los efectos sociales y políticos de su actividad no se diferencien mayormente de aquellos que provoca la actividad de las sectas protestantes, ahistóricas y fundamentalistas.

En el caso del desarrollismo Eclesial, no se duda del peso que tienen las experiencias pastorales ligadas en esta materia de formación doctrinal bíblica y catequética, lo mismo que en el impulso de formas comunitarias y de solidaridad cristiana. Desde estas actividades se insinúa y motiva la conciencia social en las bases y dirigentes, pero se cae en una formalidad abstracta, vaciada de práctica social.

Concretamente en el caso de La Llanura se evidencia que, cuando se llega a una proyección social de la comunidad parroquial, la misma es dirigida por funcionarios laicos que cobijan ópticas de la acción social muy cercanas a los planteamientos de las agencias desarrollistas contemporáneas, deseosas de estimular la auto-participación y la promoción humana si ellas caminan bajo los principios del lucro, la rentabilidad y la ganancia empresarial capitalista.

El efecto de esta experiencia empresarial de corte capitalista que se desarrolla dentro del trabajo parroquial y se etiqueta a sí misma como promocionista y anti-caritativa, acarrea no sólo serios problemas para el vínculo entre la proyección de la comunidad cristiana, convocada en los diferentes grupos de trabajo pastoral, y las organizaciones populares y sus necesidades, sino también que busca expresamente una distancia respecto a la promoción popular entendida como movilización y lucha social y al sentido profético del discurso religioso y la práctica pastoral.

A diferencia de estos dos tipos de proyección social y política que anteceden, las comunidades proféticas desprenden correctamente de su

reflexión religiosa, bíblica y doctrinal, el llamado a actuar en la realidad social circundante bajo el postulado de transformación y acción liberadora. El pueblo se sigue identificando al interior de las actividades formativas y organizativas de la comunidad cristiana y desde ellas, se convence de la participación individual y colectiva en las organizaciones populares, en las luchas reivindicativas y en las tareas de crear y consolidar proyectos económicos autónomos para la superación comunitaria.

3. Lo que caracteriza a la Jerarquía hondureña en la coyuntura actual y al sector de la corriente jerárquica es la indecisión, el temor y la prudencia política, armas que resultan poco eficaces para perfilar una opción en favor de los pobres.

Algunos dirigentes eclesiales insisten, hoy en día, que la fisonomía de la Iglesia muestra una opción marcada a favor del campesinado descuidándose consecuentemente el trabajo con las élites y sectores medios, intelectuales y universitarios del país. Otros consideran que la Jerarquía ha dado un paso adelante con los últimos pronunciamientos socio-religiosos demostrando grados de autonomía y escepticismo en lo que respecta a los programas políticos y económicos que ensaya la clase dominante, hechos que le han deparado algunos roces y distanciamientos con la cúpula militar y política del país.

En efecto, han aparecido signos positivos que pueden permitir a esta corriente superar la práctica pastoral que ha venido asumiendo. En mucho, este camino se facilitaría si los agentes del poder político y militar continúan su posición de intervención en los problemas de los países vecinos, particularmente con Nicaragua, y si la Iglesia Católica ante este hecho decide respetar con hechos el llamado a la paz en Centroamérica.

En otro sentido, la crisis económica y la diferenciación social que ocurren en el país y se acrecientan paso a paso, no dejan de producir un terreno fértil para que la Jerarquía asuma posiciones en favor de los grupos más débiles y necesitados de la población, aún cuando éstos reciben la mayor parte de las consecuencias de esta situación.

Pero finalmente, lo que puede provocar un cierto ligamen de sectores de la Jerarquía con la experiencia profética y con el pueblo, será el empuje organizado y crítico que desde las experiencias populares pueda darse, con el fin de poner en el tapete de discusión los caminos de una opción por los pobres acorde a las circunstancias históricas.

La disyuntiva para los sectores ligados al Desarrollismo Eclesiástico trasnochado no es diferente a la planteada para la corriente jerárquica, aunque sí puede tener sus particularidades.

Históricamente, la experiencia eclesial hondureña ha dado como resultado concreto la posibilidad de un acercamiento y combinación provechosa de éste con el profetismo eclesial. Los temores de represión y

persecución que existen en muchos de los agentes de esta corriente, no dejan de ser ciertos y obstaculizadores del protagonismo de los cristianos. Empero, son tan ciertos para ellos como para los agentes de la corriente profética que a pesar de eso, continúan trabajando en la línea de la proyección social comprometida.

El desarrollismo eclesiástico puede encontrar salida hacia la participación social que atienda llanamente los conflictos sociales agudos en aquellos espacios parroquiales y diocesanos que más lo demanden. Pero para ello, es necesario que los agentes se percaten de la necesidad de un recambio de la óptica de pensamiento que ha predominado, como de las formas organizativas que se impulsaron desde aquélla. Parece, sin embargo, que el futuro del desarrollismo eclesiástico es incierto, si anotamos el estancamiento que sufre su accionar en las bases laicas tradicionales ligadas a la corriente.

En su caso, versiones recientes de este desarrollismo eclesiástico, como la referida en el caso estudiado, indican que este quehacer eclesial está siendo cada vez más determinado por posiciones ideológicas y propuestas sociales, propias de un desarrollismo laico muy ligado a agencias internacionales como el BID, el Banco Mundial, etc. y muy coherentes con las necesidades de expansión y de intercambio establecidas por las compañías transnacionales.

Este desarrollismo eclesial es sumamente anti-popular, desmovilizador y llamado a secularizar fuertemente la acción pastoral, trayendo no pocas consecuencias en la relación entre Iglesia y pueblo. Siendo además discutibles los beneficios y resultados para la población humana que cobija, especialmente en el campo de los proyectos productivos.

La corriente del desarrollismo eclesiástico tradicional tiene en sus manos dirimir en su interior estas nuevas versiones, y encontrar los medios y formas de trabajo pastoral que le permitan recuperar el sentido profético que la acompañó durante mucho tiempo, adecuándolo a las nuevas circunstancias históricas.

4. Existen algunos factores que pueden llevar a una profundización y auge de la corriente profética en Honduras:

a) La potencialidad que se le atribuye al movimiento de celebradores de la palabra, en tanto vehículo organizativo y concientizador capaz de devolverle al laico la esperanza en una Iglesia Campesina.

El problema es que si bien se espera que el Movimiento de Celebradores de la Palabra defina cada vez con mayor claridad el rol del agente cristiano en la sociedad hondureña contemporánea, también es cierto que la viabilidad de este planteamiento depende del carácter del acompañamiento que realicen los sacerdotes, religiosos y obispos de esta experiencia. El peso que alcancen los delegados de la Palabra de corte espiritualista e insensibles frente a su entorno social o aquellos estrecha-

mente ligados a las luchas comunales y sociales, puede incidir fuertemente en los próximos años en el desarrollo de la opción profética.

En otro sentido, el peso de la CPD y de sus agentes redundan de la cercanía que mantengan con la denuncia y crítica a la realidad social circundante y el acceso cada vez más directo de los delegados a la lucha social reivindicativa.

b) El profetismo se ha desarrollado en zonas estratégicas con un gran potencial de lucha. Se trata del campesinado pobre, el campesino cooperativista y el refugiado, o sea, de sectores de clase oprimida y en lugares de creciente conflicto social.

Las experiencias que impulsa se caracterizan por elevar el grado de solidaridad comunal, de identidad del pueblo y de autopercepción de sus necesidades vitales a fin de emprender una lucha por los problemas sociales. En este sentido el potencial de lucha que se puede desarrollar es muy grande, razón por la cual, independientemente de la debilidad de movimiento popular en general, estas comunidades pueden llegar a ser punto de lanza de las luchas sociales en su conjunto.

c) La posibilidad de que el movimiento popular en términos de su propia dinámica logre alcanzar mayores grados de organicidad y combatividad, repercutirá en el trabajo eclesial profético.

Efectivamente, en la medida que las organizaciones populares fortalezcan su organización, se movilicen, surjan vanguardias políticas, etc., de la situación de aislamiento en que se encuentran las experiencias de Iglesia Profética se pasará a una situación de retroalimentación, pudiendo la comunidad profética adquirir en el proceso de lucha una proyección social y política que en la actualidad no tiene más que en forma incipiente.

7. Algunos factores pueden limitar también que el profetismo eclesial tenga un mayor desarrollo que el alcanzado hasta el momento actual.

a) En primer lugar parece ser evidente que la ausencia de una mediación política en el profetismo hondureño, que no provenga obviamente del acopio de parte de los agentes religiosos de la racionalidad científica sino de organizaciones populares y políticas previamente existentes y con arraigo en el pueblo, establece límites al carácter de la acción transformadora y al desarrollo de la conciencia social de los agentes de la corriente profética.

En concreto, consideramos que la opinión respecto al enfrentamiento social y respecto a las formas de lucha contra el poder político y económico vigente de parte de los agentes proféticos evidencia un abordaje ambiguo y esto es así, en parte, porque a nivel de la conciencia religiosa los agentes no manejan todos los elementos de la contradicción entre los grupos sociales que coexisten en la sociedad.

Y con ello se quiere decir, que las categorías éticas y normativas que todavía siguen pesando a la hora de alimentar el juicio sobre lo social en la conciencia de los miembros de la Iglesia Profética requieren de un avance cualitativo —en tanto analítico— que probablemente sólo lo aporte el recurso a las teorías políticas y científicas del ambiente popular. La conciencia social del agente profético, se connotará de un carácter de clase (en tal caso de la clase oprimida y proletaria) cuando avance el intercambio y enlazamiento crítico entre la conciencia política secular y la conciencia religiosa. Y esto no ocurrirá, para beneficio del quehacer profético, sin el avance de la praxis social y popular, es decir, sin que las organizaciones políticas no tomen su lugar en el pueblo y ganen además la confianza necesaria para que las comunidades cristianas proféticas identifiquen a sus aliados en la transformación social.

En resumen, la conciencia social y la acción transformadora del cristiano ligado al profetismo en Honduras no se ha profundizado lo suficiente —en relación con lo acontecido en otros países— porque el movimiento de las clases oprimidas y de las organizaciones político-populares necesario para tal acción, no ha avanzado con tanto rigor y combatividad en Honduras como sí en otros países del área centroamericana.

b) Los grados de intercambio de las experiencias y de coordinación entre las mismas comunidades cristianas proféticas han sido realmente escasos. El fracaso del intento por establecer una coordinadora nacional, marcó prematuramente diferencias sobre el rumbo de la praxis pastoral entre los diferentes agentes de la corriente profética.

c) El aislamiento geográfico en que se hallan estas experiencias, reforzado con el aislamiento que genera la represión que el bloque dominante despliega, ha traído el recelo, el escepticismo, el trabajo artesanal y cierta indisposición respecto a la necesidad de compartir y unificar esfuerzos en aras de una estrategia común.

d) La existencia de un clero mayoritariamente extranjero y de un clero nacional excesivamente pequeño en la realidad de la Iglesia hondureña, plantea problemas serios de fragilidad en esta corriente, en la medida que los extranjeros son fácilmente reprimidos y expulsados del país y se abortan las experiencias que dirigen.

OTRAS PUBLICACIONES DE LA EDITORIAL DEI

COLECCION TEOLOGIA LATINOAMERICANA

LA IGLESIA LATINOAMERICANA ENTRE EL TEMOR Y LA ESPERANZA
Pablo Richard

CAPITALISMO: VIOLENCIA Y ANTI-VIDA (2 Tomos)
Saúl Trinidad y Elsa Tamez (editores)

EL DESAFIO DE LOS POBRES A LA IGLESIA
Julio de Santa Ana

ESPIRITUALIDAD Y LIBERACION EN AMERICA LATINA
Eduardo Bonnín, (editor)

EL DIOS DE LOS POBRES
Victorio Araya

APUNTES PARA UNA TEOLOGIA NICARAGUENSE (agotado)
Varios

LAS IGLESIAS EN LA PRACTICA DE LA JUSTICIA
P. Richard, A. Guzmán y otros

LA LUCHA DE LOS DIOSES
P. Richard, F. Hinkelammert y otros

CULTURA NEGRA Y TEOLOGIA
Quince Duncan y otros

LAS BUENAS IDEAS NO CAEN DEL CIELO
Georges Casalis

COLECCION APORTES

CRISTIANISMO ANTI-BURGUES (agotado)
Raúl Vidales

SANTIAGO: LECTURA LATINOAMERICANA DE LA EPISTOLA
Elsa Tamez

LA HORA DE LA VIDA
Elsa Tamez

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Elsa Tamez

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
J.M. Bonino, Carmelo Alvarez y Roberto Craig

POR LAS SENDAS DEL MUNDO, CAMINANDO HACIA EL REINO
Julio de Santa Ana

PAN, VINO Y AMISTAD
Julio de Santa Ana

CELEBREMOS LA FIESTA
Carmelo Alvarez

COLECCION ECONOMIA-TEOLOGIA

LAS ARMAS IDEOLOGICAS DE LA MUERTE

Franz Hinkelammert

LA ESPERANZA EN EL PRESENTE DE AMERICA LATINA

R. Vidales y L. Rivera (editores)

CRITICA A LA RAZON UTOPICA

Franz Hinkelammert

DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO

Franz Hinkelammert

COLECCION ECOLOGIA-TEOLOGIA

SOMOS PARTE DE UN GRAN EQUILIBRIO: LA CRISIS

ECOLOGICA EN CENTROAMERICA

Ingemar Hedström

LOS POBRES DE LA TIERRA

Roy H. May

COLECCION UNIVERSITARIA

CENTROAMERICA: LA GUERRA DE BAJA INTENSIDAD

Varios

LA ECONOMIA DEL BANANO EN CENTROAMERICA

José Roberto López

ELEMENTOS DE POLITICA EN AMERICA LATINA

Helio Gallardo

CENTROAMERICA: POLITICA ECONOMICA Y CRISIS

José Roberto López, Ana Sojo, Eugenio Rivera

DEL VIEJO ORDEN AL NUEVO DESORDEN

Reginald Green (editor)

PARA ENTENDER AMERICA LATINA (agotado)

Xabier Gorostiaga (editor)

CAPITALISMO Y POBLACION

Wim Dierckxsens

LOS BANQUEROS DEL IMPERIO (agotado)

Xabier Gorostiaga

TECNOLOGIA Y NECESIDADES BASICAS

Hugo Assmann y otros

ECONOMIA Y POBLACION

Wim Dierckxsens y Mario E. Fernández

CARTER Y LA LOGICA DEL IMPERIALISMO (agotado)

Hugo Assmann (editor)

TEATRO POPULAR Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA

Sonia Gutiérrez (editora)

EL BANCO MUNDIAL: UN CASO DE "PROGRESISMO CONSERVADOR"

Hugo Assmann (editor)

COLECCION HISTORIA DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGIA

IDEOLOGIA DEL SOMETIMIENTO (agotado)

Franz Hinkelammert

LA HERENCIA MISIONERA EN CUBA

Rafael Cepeda (editor)

EN NOMBRE DE LA CRUZ

Fernando Mires

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA
EN AMERICA LATINA

Pablo Richard, (editor)

RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Pablo Richard, (editor)

LA COLONIZACION DE LAS ALMAS

Fernando Mires

LA IGLESIA CATOLICA DURANTE LA CONSTRUCCION DEL SOCIALISMO
EN CUBA

Raúl Gómez Treto

COLECCION MUJER LATINOAMERICANA

MUJER Y POLITICA

Ana Sojo

EL ROSTRO FEMENINO DE LA TEOLOGIA

Elsa Tamez y otros

TEOLOGOS DE LA LIBERACION HABLAN SOBRE LA MUJER

Boff, Gutiérrez, Assmann y otros

COLECCION ANALISIS

LA IGLESIA ELECTRONICA Y SU IMPACTO EN AMERICA LATINA

Hugo Assmann

TRANSICION Y CRISIS EN NICARAGUA

Rosa María Torres y José Luis Coraggio

COLECCION SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

COSTA RICA: LA IGLESIA CATOLICA Y EL ORDEN SOCIAL

Andrés Opazo Bernales

NICARAGUA: IGLESIA, ¿MANIPULACION O PROFECIA?

Rosa Ma. Pochet y Abelino Martínez

COLECCION TRADICION PROTESTANTE

LA TRADICION PROTESTANTE EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA.
LECTURA DE LA TRADICION METODISTA.

José Duque (editor)

LA MUJER EN LA CONSTRUCCION DE LA IGLESIA.

UNA PERSPECTIVA BAUTISTA DESDE AMERICA LATINA Y EL CARIBE.

Jorge Pixley (editor)

COLECCION TESTIMONIOS

LA IGLESIA ES NOTICIA

Eduardo Bonnín

EL PADRENUESTRO DESDE GUATEMALA Y OTROS POEMAS

Julia Esquivel

CRISTO VIVO EN CUBA (agotado)

Israel Batista y otros

LAS ARMAS DE LA LUZ. ANTOLOGIA DE LA POESIA CONTEMPORANEA
DE LA AMERICA CENTRAL

Alfonso Chase, (compilador)

UN GRITO A DIOS Y AL MUNDO

Teófilo Cabestrero

NICARAGUA: COMBATE Y PROFECIA

Mons. Pedro Casaldáliga

EL EVANGELIO EN SOLENTINAME (2 tomos)

Ernesto Cardenal

NICARAGUA TRIUNFA EN LA ALFABETIZACION

Hugo Assmann (compilador)

COLECCION CENTROAMERICA

EL JUEGO DE LOS REFORMISMOS FRENTE
A LA REVOLUCION EN CENTROAMERICA
Hugo Assmann, (editor)

RELIGION Y POLITICA EN AMERICA CENTRAL
Pablo Richard y Diego Irarrdzaval

LA IGLESIA DE LOS POBRES EN AMERICA CENTRAL (agotado)
G. Meléndez y Pablo Richard (editores)

EL FONDO MONETARIO INTERNACIONAL Y COSTA RICA (agotado)
Eugenio Rivera

PARA ENTENDER EL SALVADOR (agotado)
Ricardo Sol

EL RETO DEMOCRATICO EN CENTROAMERICA
Ricardo Sol (editor)

LA HERENCIA DE SANABRIA
Javier Solís

RESEÑA HISTORICA DE LA IGLESIA EN COSTA RICA
Mons. Víctor M. Sanabria

LAS PERSPECTIVAS DEL REFORMISMO EN COSTA RICA
Manuel Solís y Francisco Esquivel

MONSEÑOR ROMERO MARTIR DE LA IGLESIA POPULAR (agotado)
Plácido Erdozain

COLECCION CUADERNOS

LA IRRUPCION DE LOS POBRES EN LA IGLESIA (DOCUMENTOS)

NICARAGUA: LOS CRISTIANOS ESTAN CON LA REVOLUCION (agotado)

"JUAN, JUAN, TU ERES MI HERMANO" (agotado)

CENTROAMERICA: CRISTIANISMO Y REVOLUCION (DOCUMENTOS)

SACERDOTES EN EL GOBIERNO NICARAGUENSE (agotado)

LA PALABRA SOCIAL DE LOS OBISPOS COSTARRICENSES (DOCUMENTOS)

AMERICA LATINA CLAMA A LAS IGLESIAS (DOCUMENTOS)

¡QUEREMOS LA PAZ! (DOCUMENTOS)

TEOLOGIA DE LA LIBERACION, *Boff, Richard y otros*

SOBRE EL TRABAJO HUMANO: ENCICLICA Y COMENTARIO:
Juan Pablo II y Equipo DEI

TEOLOGIA DESDE EL TERCER MUNDO

LA PASTORAL SOCIAL EN COSTA RICA. DOCUMENTOS Y COMENTARIOS
ACERCA DE LA POLEMICA ENTRE LA IGLESIA CATOLICA Y EL PERIODICO
"LA NACION"
Pablo Richard (editor)

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Apartado 390-2070
Sabanilla
San José — Costa Rica
Teléfono 53-02-29

*Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de julio de 1987
Su edición consta de 1.000 ejemplares*

126170



HONDURAS

IGLESIA

y cambio SOCIAL

GUSTAVO BLANCO
JAIME VALVERDE

EL PRESENTE LIBRO ABORDA LA DINAMICA ECLESIAL DE LA IGLESIA CATOLICA HONDUREÑA DESDE UNA PERSPECTIVA SOCIOLOGICA. PARA ELLO LOS AUTORES HAN EXAMINADO VARIADAS FORMAS DE RELACION DEL AMBITO RELIGIOSO CON EL AMBITO SOCIAL Y POLITICO. ES A PARTIR DE MODELOS ECLESIALES, QUE SE CONFORMAN, CRECEN Y ESTANCAN PARA VOLVER A RENACER CON NUEVOS BRIOS EN DISTINTOS MOMENTOS HISTORICOS, COMO SE HA RECONSTITUIDO LA DINAMICA ECLESIAL. SE POSTULA LA EXISTENCIA EMPIRICA DE TRES MODELOS DE IGLESIA QUE HAN SIDO PRACTICADOS EN HONDURAS: EL MODELO DE IGLESIA JERARQUICA O INSTITUCIONAL, EL MODELO DE IGLESIA DESARROLLISTA O DESARROLLISMO ECLESIASTICO Y EL MODELO DE IGLESIA PROFETICA O PROFETISMO ECLESIAL.





